كتاب تغيير التنقيح لابن كمال

سطر ١٩

٩٥٠

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان
ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم
واستفاد أعطاه الله تعالى أجره
يوم التناد حرره الفقير أحمد شيخ زاده
المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

من منّ منّ منّ منّ لم المنى
من منه تعالى على عبده
الفقير

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافى احتاج
الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل بمعنى فى اللغة ما يبتنى عليه غيره
حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه
كما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لا ينطبق صحيح
الا انه قبيح ولكن ذلك وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغاية
لم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها لا الى الشىء بخلاف الفاعل والصورة والشرط
وجوديا كان او عدميا دون المحدود ولا فى واحد منها لا يتجه اصلا والفقه فى الاصطلاح
معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل غير معتبر فى مفهومها
ولا ينهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب المقام لا يستقيم عليه باذن الله العلام
ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه
وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف
جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار قيد زائد بخلاف ما اذا فسرا بما ينتفع به النفس وتتضرر
به فانه لا بد من تقدير قوله فى الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع
والضر الاخروى بين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضر بعدم الثواب ادراجا للمباح
فى الثانى لا يخلو من تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب ادراجا له فى الاول لا يخفى

ذكرا اذا فسرا بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة
تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر
ويزاد عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين لينطبق التعريف على الفقه
المصطلح والموضح لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وقسم
المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية سيأتى تعريف الحكم والشرعى وبالاول خرج
التصورات الا تصور الحكم فانه خرج بقوله من ادلتها وبالثانى خرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العملية خرج
به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الله تعالى وعلم
المقلد لانه من قول المفتى لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه
ولذلك زاد الامام فى المحصول التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم
بالوجوب وعدمه للمقتضى والنافى وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه
لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر
واجب فى التعريفات الحكم المسند الى الآخر واما الحكم المصطلح الآتى تفسيره فلا يناسب المقام
والشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام القياسية مما يدرك لولا الخطاب فى المقيس عليه
فيدخل فى حده اى فى حد الحكم الشرعى حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لا فى
حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعى بهذا القيد على وفق المتعارف بين
الاصوليين ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور فى تعريف الفقه فقد وهم خطاب الله تعالى
خرج باضافته اليه تعالى خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع فى الموضعين

بنوعي التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء
اي الطلب جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيتناول ما عدا الاباحة وزيد
لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين خطاب من جهة
التكليف اثباتا او نفيا وخطاب لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا ونحوهما
والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم
يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف
الماضية التي اخبرنا بها في القرآن لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي
لانتساخه وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا فاراد البعض او الوضع ادخال الحكم
بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما او اراد
بالاقتضاء والتخيير ما يعم الضمني وما من خطاب وضعي الا وفيه نوع من الاقتضاء والتخيير و
تعارفهما مفهوم ما لا بد منه في تحقق معنى التفقه والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض
للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة
امانته وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي
على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين الجائي وغير الجائي والمرفوع عن الصبي انما هو القسم
الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج
الحكم المتعلق بالتصديق نوع عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه
ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن
الاحكام المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد
احترازا من الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست شرطا فيها من لم

معرفة الاحكام التي ظهرت نزول الوحي بها لم يبق ظهر نزول الوحي بها لانه من الاحكام
الكتابية ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم ينتسخ لا بد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة
ليست بلازمة للفقيه او ثبوت الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما لم
يعلل وانتفى انعقد الاجماع عليها لان المفهوم ح ان يكون لا نزول الوحي بها مظهرا لها
دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما
الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما بعض معين بنفسه واما البعض معين بالنسبة
الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في
وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط لجميع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما
الثاني فلان بعض من لا خلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث
فلانه يلزم ح ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما
الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية كيفيةً وتحققا وجهالته
تستلزم جهالة كمية الكسر المضاف اليه لان منشأه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم
والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات
فالمعتبر في الكل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت بنزول
الوحي به او انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة بملكة استنباط الاحكام الفرعية
المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد من علم المسائل الاجماعية الا في زمن الرسول
عليه السلام لعدم الاجماع ح لا المسائل الاجتهادية قياسية كانت او غير قياسية
وانما شرط ملكة استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقه هذا والمراد من صحة الاستنباط

هو ان يكون موقوفا بشرائطه واما جواب ابن الحاجب عن السؤال المذكور بان المراد
الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه
والقريب غير محدود فلا يحال بل تحدد وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم
يحتاج اليه وارادته من لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطأ يقع في الاجتهاد ولانه لا ينافي
العلم المعتبر في الفقه ولا لان في الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا كان
ثابتا بالمفسر او بالاجماع القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد ودل على ذلك حديث معاذ
رضي الله تعالى عنه بل لان ابا حنيفة مع كونه علم الفقه وعالم الاجتهاد ولم يبلغ ذلك الحد
دل عليه قوله لا ادري ما الدهر يعني ههنا شيئا وهو ان موجب التعريف المذكور ان
لا يكون الغافل عن بعض ما طهر بنزول الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه له لما فيه من
القدح في فقاهة كثير من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم والعلم يطلق على الظن
جواب دخل تقديره ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه بان الفقه
مقطوع به فليس بصواب لا لان معظمه الحاصل بالقياس لان مختار المصنف انه ليس من
الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان
ثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى على اصل   لان ذلك
على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا
بالشرع المفسر بخطاب الله تعالى فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا
والفقهاء يطلقونه اي يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر
الثابت به ثم انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للحكم يعني ما يستند الى
القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله تعالى والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض

بتعريف الفقهاء للحكم واما قال مظهر للحكم دون الحكم اذ لا يدفع به وهم الاثبات
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلاثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبتة
للحكم بنفسه وتوقفت الاخير على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها انما هو
التوصيف على ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى الفقه
اذ العلة فيه مستنبطة من موردها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد منها والقياس
مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من غير
السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرايع من قبلنا وقد قص من غير نكير واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة
بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطي
ام المزنية على حرمة وطي ام الامة التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في
امهات النساء بلا شرط الوطي ولما فرغ من تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي
شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما زاد لفظ العلم اذ لم
ان اللقب علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل
بها اليه بحث خرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط
او مدافعته لا الى استنباطه وانه سببها بالذات انما هو بالقياس اليه وحده فلا حاجة
للاحتراز عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادئ اللغوية والكلامية
بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء
السببية بالذات والمراد عند الاطلاق ما هو القريب من القضايا المذكورة ما يكون كبرى

الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم لانه حكم دل عليه
القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت والملازمة الكلية في الدليل
الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا
لكن القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول
الفقه بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل
القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات ذلك فكانه
قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الوجوب ثبت
الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل تكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن بقي ههنا شيء وهو ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون
بها على مسائل الفقه وليس معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب السلم
بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع
الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة وليس
في الباب السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان
مشتملا على شرائط نذكرها في موضعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا براجح
او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي تحصل كبرى او ملازمة انما تصدق كلية
اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يتضمنه العلم بالقضية
الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل
اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور مختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد

الاصول

الاصول انما توصل اليه بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا
لم نذكر مباحثهما في كتابنا ومن اوردهما في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه
في مقابلة الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل بالمقلد بصرفه عن الفقه الى مسائله ولتوسيع
دائرة الاصول حتى تشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية في الحكم تكون هذه الخصوصية
علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك فمما يندرج في كلية تلك القضية
لان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي
تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا
لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعدمها فتركيب
الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا
شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من
العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى
واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه وبطريق
الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه
الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة

مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم
كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي
ترجع الى ذلك بعضها متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من
حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات
والثبوت وماله نوع دخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك
الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والمراد منه الادلة المختلف فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وماله
مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة للحكم كالبحث عن ارجحيتها ونحوه واعلم ان الاعراض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا
القسم يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن له
مدخل في عروض ما يبحث عنه لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا
القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة
الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع
محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا

قيد رد لصاحب التوضيح في حصره التفريع على ان ...

العلم ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعريف للعهد وما يتعلق
بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وانما قال ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل
في موضوع هذا العلم في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها
لعلتها ورسالة الادلة ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم و
الاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا
بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما
ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه لكونه متعلقا بفعل البالغ او
بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث
عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم
بالاول او العلم بالثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك للمعنى لا يتفاوت بعد دوام الحكم
وحدوثه وهذا ظاهر عند من له ادنى تمييز فيتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا
الكتاب اي مقاصده على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله في الكتاب
لعدم كونه من المقاصد القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن
الاول في الكتاب وهو المعهود لم يقل وهو القرآن لان المتبادر منه هو مجموع المنقول و
المتواتر اما هو الكتاب الذي هو احد الادلة وهو اسم مشترك بين الكل وكل بعض هو دليل
حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف
اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية

الاعراض الذاتية للحكم

والاحوال الاخر الذي مرجعه الى الفراغ من مباحث الاحكام عن مسائل هذا العلم فما ينبغي ان ينسب اليه الوهم بعد التصريح كما تقدم بدخول الاحكام في الموضوع

تواترا احترز به عن القراءة الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف القرآن بما
ذكر بلزوم الدور قائلا ان التعريف في المصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف
معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة عن البعض
المترجم اوله وآخره توقيفا من الكلام المنزل والاختصاص لها بالقرآن ولو رد الحاجة
الى الحاجة الكتاب ويذكره فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف
في انهما الاولى في افادة المعنى وهذا لان افادته للحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني في
افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر والنهي **الباب الاول**
لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث نظما دالا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول
اربع تقسيمات اي كان نظما دالا دون تعقلا دالا لان دائرة الاول اوسع لاشتمالها
على الادلة الخصوصية في الكلام لا به ولا باجزائه دون دائرة دلالة النص والحكم الشرعي
قد ينوط بالكون الابن عصبة مع الام المستفاد من قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
فان قصر بيان الفرض على الام قد دل على ان قرينها عصبة وذلك بهيئة الكلام وسيرفع
لتحقيق هذا باذن الملك العلام وثانيهما انهم قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى
دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية
وقد افصح عن هذا الامام الراغب حيث قال في تفسيره اول بالنظم المخصوص صار
القرآن قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورة
اللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط
والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب

او الفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم رخصة ترفيه في حق جواز
الصلوة فليس مبنيا على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة
بجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء
كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ او نوعيا كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الاول
ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته
وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى سواء كان حقيقة او مجازا وخفائه ومراتبهما
وانما جعله ثالثا لان منشأ الظهور والخفاء قد يكون كثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار
الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم
لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا **القسم الاول** الخاص سواء كان
لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة وللشمس وللذهب
والا فخاص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق به وانما كان ان وضع للواحد سواء
كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او للمحصور كالعدد والتثنية فخاص
وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحققين
فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر اتحاد
ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع
العموم مع الاشتراك فالمشترك من حيث انه مشترك خرج من الحد بقوله لكثير غير محصور
لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه يخرج الخاص مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء
العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والا لجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا
رأيت جماعة من الرجال وهذا على رأي من يشترط الاستغراق في المنكر ونحوه وانا

لم يذكر الاول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على ما
افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك والفه لا وجه لان يذكر بعض
ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا ويذكر
قسمه وهو المنتشر في القسم الثالث واما ههنا نتقسيم فاراد ان يذكر اذ لا بد من
معرفة اقسامه [illegible] اسم الظاهر اراد به ما يعم المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق [illegible] مع وزن المشتق به بتقديم الاول و
جعل الثاني ضميمة على الاصالة [illegible] بعارض الصفة اسم الآلة ونحوه
فصفة والا فان اشير الى تعينه [illegible] بجوهر اللفظ لم يبق ان تتخصص معناه لان
ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم تشخصي
ان كان المشار اليه متشخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس وهما
اي العلم واسم الجنس اما مشتق كحاتم ومتقبل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم
الجنس ان ريد به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة اي بعه بلا قيد زائد على المسمى
فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للوحد النوعي او مع قيد او اشخاصه كلها
فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكرة
وهو ما يستعمل في الوحد دون نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة اورد تعريفهما
ان الاول للتعيين وعدمه وضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق
دون الوضع ولا بحال السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ والقصد

فصل الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المعينة
كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب
العلم بمدلوله لم يقل يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا اجزاؤه قطعا
اراد القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى
الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء
المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قاله الشافعي رح بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة رح
والا يكون الواجب يعني في العدة طهرين وبعضا ان حسب الطهر الذي طلق فيه
فيبطل موجب الخاص اي الثلثة بنقصان مدلوله ولما استشعر ان يمنع الملازمة المذكورة
بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك بيانها بقوله وبعض الطهر
ليس بطهر والا كان الاثنان ثلاثا كذلك يعني ان المراد من الطهرين مجموع ما بين الدمين
لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء ساعة من الثالث واللازم باطل بالاجماع او
ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك
الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة على المعارضة من طرف المخالف تقريره انه
لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان
اللازم الثاني ليس بمحذور لان لزوم الزيادة ثم بطريق الضرورة لا بطريق
الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار و
البعض اذ لا ضرورة لان الطهر يقبل التجزية بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة
من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بناء على مال وبدونه دل
على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء للتعقيب

خاص للتعقيب فوجب بها تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا
والا اى وان يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى فحينئذ لم يجعل الخلع طلاقا بل
فسخا يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص بل
من فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمصنف اضاف عدم التوقف له هنا وقوله ان
تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص لوجب الالصاق يعنى انه حقيقة فيه مجاز فى غيره ترجيحا
للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو طلب بالعقد اى بالنكاح او بالبيع له بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس
العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا للشافعى خلافه فى المفوضة
التى نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عنده اذا مات احدهما وعندنا يجب
مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خاص فرض المهر
اى تقديره بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى
غير مقدر فى المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه
ان حمل الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع ويساعده يصح
الاية بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام هنا مسائل
من باب الزيادة على النص رد بعضها الى موضعه وترك المستثنيين مخافة التطويل
فصل حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم
او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض فان جمع القلة يصح ان يراد
به كل من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة ولا ينتشر

ان يقال انه لا استغراق فلكل اولوية مدارك دفعه بقوله وانه لو كد اى احتاج لما
التأكيد واراد به تقرير المعنى المراد لا ما يقال التأسيس لانه لا يناسب المقام كيف
وفيه دلالة على خلاف المرام بكل والجمع ولو كان مستوفيا لما احتاج الى ذلك و
لقائل ان يقول فى ترجيح العدد المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير
كلها دليله الثابت صحة التأكيد بما ذكر واما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر
الجمع ويراد به ما يعم اسم الجمع ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك
لعدم الحاجة اليه فى تمام التقريب ولانه قد يكون بين وجهى الاحتجاج تدافع ظاهر
كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس
الاول نعيم بن مسعود رضى الله تعالى عنه اولا ولى ان اقول ولقائل ان يقول انه من قبيل
نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما فى فعقروا الناقة وعند البعض ثبوت الادنى
وهو الواحد فى اسم الجنس لم يبق لم يبق فى غير الجمع لشموله التثنية والثلثة فى الجمع
لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينهم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص لكن
ان يمنع التيقن لان الخلاف فى صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند بعض علماء سمرقند من اصحابنا
وانه يفيد ثبوت الحكم فى الكل ظنا لم يوجب الحكم فى الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو
مذهب مشايخ العراق وعامة المتأخرين الا اذا احتمال عادة فيتوقف عندهم حتى
لو قيل جاءنى القوم حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد ببيان كالعام
بمنزلة المجمل وعندنا فى العمل يعتقد لا مكان لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع
لفظ له لان المعانى المقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها ولقائل ان يمنع

الاطراد فان كثيرا من المعاني اكتفي فيها بالمجاز واشتراك المعنوي على ان اللغة انما
تثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعموم من غير نكير فكان اجماعا
سكوتيا منها ان عليا كرم الله وجهه قال اجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما
اي الاختين المجتمعين في الوطئ آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على
حل وطي كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت به حرمة الجمع بينهما وطئا
بملك اليمين بطريق الدلالة وانما بيان قيام التعارض بين النصين ورجحان المحرم خارج
عن مبحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قاضيا لم يقل ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله يتربصن يدل
على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله تعالى واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت حاملا اولا وقوله تعالى و
اولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها
فجعل قوله تعالى واولات الاحمال قاصرا لقوله تعالى يتربصن الخ في مقدار زمانها وله الاتباع
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك اي النصوص الاربعة المذكورة في الاحتجاج
المذكور من عام كله لكن عندنا ان نفع هو اي جنس العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا
بعض سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص
في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص اراد القطع بالمعنى العام وقدم بيانه فلا يجوز
تخصيصه ابتداء منهما ما لم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا

الاحتجاج من غير نكير اجماع سكوتي

١٢

بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما
وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يقل بالكلية لعدم العلم عنده
له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا
لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله
لشيوع احتمال التخصيص فيه وتقريره ان احتمال التخصيص مطلقا شيوعه لا ينافي كون العام
قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة ممنوع
فان المخصص اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان
كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا تخصيص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل
ما هو فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص
قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فثبت المساواة
بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب عن دخل مقدر تقريره
احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير
الجواب لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازي واحد ب وبه الخاص الذي له
معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد سد
باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لا الناشي عن دليل ولا غيره جواب
عن تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يصحح بادة التنويع وتقريره
ظاهر ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا

وبهذا السوال اندفع ما في التلويح النظر فتدبر

تنقيح

ولا يبعد ان يحكى بقاء احتمال التاويل

كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما من
الكتاب والاخر من السنة بشرط ان لا يكون من اخبار الاحاد لانها بمعزل عن معارضة
الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص
بالاخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض في
قدر ما تناوله وحكمه ثابت بلا معارض وان علم فان كان العام متاخرا ينسخ الخاص وان
كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل بحسب
الزمان ينسخه في ذلك القدر اي في القدر الذي تناوله حتى لا يكون العام مما خص منه
البعض قطعيا في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام و
الخاص في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير
تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية بان يقال
بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان يجهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم على
جميع افراده بحيث يحكم عليهم به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا في الباقي وزاد بعضهم
خامسا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم وليس فيه قصر للناس بل ابدال لما خص
منه ولذلك لم يلتفت اليه المص او بمستقل اراد به غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على
ما تقدم ولذلك قال وهو تخصيص فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ
وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان الله تعالى مخصوص
منه واما خالق كل شيء فهو على عمومه لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس
من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما يأتي في باب المحكوم عليه واما الحس

اراد

اراد بنية التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا يخصه نحو اوتيت
من كل شيء واما العرف نحو من يشتري فلانا كذا يقع على المتعارف وهو بالخبز البار
واما العادة نحو لا ياكل رأسا يقع على المعتاد فلا يحنث باكل رأس العصفور والجراد
واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك يدا فيسمى مملوكا وعدم وقوع
الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة لعله التفريع ايضا لا للزيادة كما توهم وقد افصح عنه
تعليله بانه مما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه لا لمعنى في حاجة
البقاء وفي غير المستقل اي من القاصر هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان الباقي
معلوما لا لان الواضع وضعه للباقي لانه في معرض المنع بل لان دلالته للباقي انما هو
من حيث انه شمل البعض واما قيد بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة
فهو اي العام المقصور حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من القاصر كلاما او
غيره مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث
القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول
الباقي على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا اي عامة
العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص
بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء نبه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف
اعتمادا على العقل حتى لا يتوهم ان خطاب الشرع الذي خص منه البعض بالعقل دليل فيه
شبهة كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل
واما تخصيص الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما الاية لان الكفار جحد

النوايض الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فعنه ان مبناه على ان ذلك الاكل ليس لانعقاد الاجماع القطعي على فرضية تلك
النوايض وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يعمل اصلا
لان الكرخي يقول يجب اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام
السرخسي في اصوله فيمكن الاحتجاج به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من
قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمستامن فانه خص من
قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في
الاول فظاهر كما في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى
صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل لانه كلام مستقل
والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض
يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما كان ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم
يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة
في الباقي فكذا هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه يكون الباقي مجهولا
وعند البعض الاخر كما ذكرنا ان كان معلوما ويسقط المخصص ان كان مجهولا لان المجهول
لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى العام
لانه اي الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام
لا ينفرد بنفسه فجهالته توجب جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من
غير نكير الا انه تمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة
متفاوتة في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها كالحالة

الترجيح من غير مرجح فيصير توزيع على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عنه شيء فيقتضي حتى
مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر
من ان العام بعد التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لا تقل فان كان مجهولا يتردد بين سقوط في نفسه لشبه الاول وايجاب
الجهالة في العام لشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص
بيقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة يورث
زوال اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله
فان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وان لم يعلل لشبه الاول لان تمامه يتعلق
والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان توفى حظا من كل منهما ولا تفنيه لهما لاحظ
شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وموجبه الجهالة فيما بقي تحت العام وعدمها كما هو
مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
به بل يتمكن فيه ضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل
اليقين بل وصفه او لما اشتغل بمحال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتة
عندكم وموجبها الجهالة فيما بقي تحت العام على ما اعترفتم به فكيف يكون العام المذكور حجة
عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا يخرجه من ان
يكون حجة لانه لما اقتضى القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته تخص فيزول
الجهالة ويبقى العام في الباقي حجة والا اي وان لا يقتضي القياس تخصيصه بان لم يستنبط ما
لا يدرك علته فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل وبه اي بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح

الحد الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في افراده
لا يثبت النسخ في بعض اخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن
مخصصه لانه يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقي ههنا قسم اخر لم يتعرض له المصنف
وهو العام الذي خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف
العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس عن حقائق تفاصيل
الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وههنا مسائل من الفروع يناسب ذكرها
من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من
الالف هذا مثال للاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن الخلافية
المعروفة وهذا نظير الاستثناء في منع دخولهما تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله
لا يصح البيع لم يقل بطل البيع لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم
يدخل في الايجاب فصار البيع في الاخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل بها ابتداء
والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح
كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارئة لا تفسد ولان في البيع بيع وهو
العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول المبيع والشرط فاسد لانه مخالف لمقتضى العقد
فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم بقي العبد الاخر بحصته من الثمن وهذا انما يناسب النسخ من حيث ان البيع فسخ
في الذي مات بعدما انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك

١٦

عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء
فاذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذ ليس حصة كل واحد منهما عند العقد وهذا انما يناسب التخصيص
الذي هو النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي فيه الخيار لما كان داخلا
في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار باعتبار الاول تبديلا فشابه النسخ وباعتبار
الثاني بيان انه لم يدخل فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما
معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار
في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور كلها لانه يلزم
فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كون
محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد
وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن في الرابعة فلرعاية الشبهين
صح البيع في احدها دون البواقي اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في
البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن
ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح
جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء **فصل** في الفاظ العام وهي اما عام بصيغته
ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال للعكس في هذا اي الاول ...

يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من
ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالحكم في الاول مشروط
بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المنكر واسماء الجموع على كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا اي الى لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة
او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد
او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة
وعند البعض اثنان ولا خلاف في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلث
وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بهم الاثنين وقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما والمراد قلبان اذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على
اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم لا لفظ ولذلك لم يقل في
غير ضمير المتكلم وتشريك الاثنين للثلث في الارث وكذا في الوصية بدلالة نص اذ ارثه
لا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك المخالفين اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث
في الارث والوصية فليس بصواب لانه من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما
ثلثة وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل
وما في معناه وهو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح
تخصيص المفرد وما في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها
الى الواحد دل على ذلك حمل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على الواحد في قوله فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام

عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها اي الكل في
الاستدلال على ما سنقف عليه اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين فهي اما الى نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص
والاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم الجنس واما
ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد فح اما ان يوجد قرينة البعضية
فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات اولا يوجد فهي للمقام الخطابي يحمل على العموم
والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام الاستدلالي لا
يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق والحقيقة من فروع تعريف
الجنس فاللام عند المحقق لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثم الاقسام ضبطا ما اطلقه العهد على الاخر
لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع للافراد لا
للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا لبعض الافراد لعدم
الاولوية فتعين الكل وتمسكهم بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش تمسك به
ابو بكر رضي الله تعالى عنه حين وقع الاختلاف بعد الرسول وقال الانصار منا امير ومنكم
امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء يعني من افراد مدلوله فان سائر الجمع اي
الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف اي قال والله لا اتزوج النساء
يحنث بالواحد الا اذا نوى العموم فح لا يحنث ابدا ويعم الواحد قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى بثلثه لزيد
وللفقراء انصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدلال على ان

الجمع المعرف مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اذ لا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا ولعدم الفائدة
كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج
جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبطل الجمعية فيه من وجه اى اذا كان الجمع
باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة
تضمنا ولو لم يحمل اى ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فالحمل عليه اولى
وهذا معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقينا جمعا لغا حرف العهد اصلا وقد ذهب ما تقدم
ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار فانه على ما ذكرنا لو انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع المعرف
باللام في نحو عبيدي احرار عام اتفاقا لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض
لما ذكر ونحو ... لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وجب بانه صفة لا استثناء والا لنصب
ولذلك حمله النحويون على غير ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على
تعريف الماهية نحو الانسان حيوان او للعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء كذا ذكره
المحققون ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم الاخيران ومنها
النكرة في سياق النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في رد ما انزل
الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام ردا بالايجاب الجزئي
اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي وكلمة التوحيد اكتفى بها في عبارة التوحيد من الاثبات
لا وجه الاستدلال بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات

هذا التفصيل نقل من كلام السعد من التصور

وذلك لعدم المعهود في الخارج وقرينة العهد ... في التلويح من الوهم

رد لصاحب التنقيح

الواحد

١٥

الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط الا انه
لا بد من هذا القيد في تمام التعليل الآتي ذكره المثبت عام في طرف المقابل اي النفي فان
قال ان ضربت رجلا فكذا المعنى لا اضرب رجلا لان اليمين هنا للمنع بمنزلة قوله والله
لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب رجلا
فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا فشرط
البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط
ليس الا لعمومها في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة
لا عمومها لها ولغيرها حتى نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم وكقوله تعالى
ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا بان
الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في موقع التعليل للنهي
عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم
ولان النسبة الى المشتق وما في معناه او الى الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم
لعموم عليته فان قوله لا اجالس الا عالما او الا رجلا عالما عام لعموم العلة والخصوص
اللغوي الحاصل بتعقيب النكرة لا ينافي عمومها الاصطلاحي والحق ان النكرة في غير النفي
قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة
في غير هذا الموضع خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام
العموم كما في قوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة
بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها كالمصدرة باي وخاصها مطلق الافراد ويدل على نفس
الحقيقة من غير تعرض لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر في ذبح الواحد مع

من اهل لم يصب

وانت اعلم انه تخصيص الدليل والمدعي عام

في التوضيح اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ... يرد عليه ان ... المذكور ممنوع لان اليمين في ... فلان فكذا ... لواحد منهما لان الحمل انما يكون لواحد منهما اذا كان المعلق بالفعل الاختياري

في التوضيح اقتصر على ذكر الاول ولا يخفى ما فيه من القصور

في التلويح يجب عموم العلة وفيه ما فيه

رد لما في التنقيح

رد لما في التوضيح

جنس البر قلت نعم الا ان التعرض للوحدة من التاء لا من لفظ البر فلا ينافي اطلاقه
و واحد مبهم عند السامع في الاخبار نحو رأيت رجلا فيتعرض لقيد الوحدة بلا قرينة
واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها
لان الاصل في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت
المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور
الصور حال المعاد وقال ابن عباس رض وابن مسعود رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلا وجه لما قيل والاصح انه تأكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين عند شاهدين لا بد من تخ
العقد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند اخر او بالف عندهما والف عند القاضي فاللازم
واحد اتفاقا فما ذكره في المحيط يجب الف وان اقر منكرا يجب الالفان عند الامام رح خلافا لهما
وانما يعتبر قيد اتحاد المجلس لا مبنيا على التخريج وليس المقام مقام تفصيل ما في المسئلة من القال
والقيل ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد سبق منها صورتان احدهما ان تو عند شاهدين
بالف منكرا ثم بالف مقيدا بالصك والاخرى عكس ما ذكر وموجب القاعدة الا ان ذكر لان
يكون الواجب في الاول الفا وفي الثانية الفين ولا رواية في واحدة منهما ومنها
اي ومن نكرة نعم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق
الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق
ان الفعل في الاول عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى الخاص
وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان

من الفاظ العموم اي

كان لا بد في نوع منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه في كل معنى فلا اشكال فيه من جهة
النحو ولك ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على العرف
من جهته واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والمضروبية وقيل
في الفرق ان اياً لواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان
اعتق واحد دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح فيعتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة
ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار
المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من
غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد في المفعول وفيه نظر ومنها من وهي في
العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه استفهامية كانت
نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من
عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عند عدم التعميم
عند الامام رح حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم
وحملا على البيان لشيوع استعمال من الداخلة على ذي ابعاض في التبعيض لا في كل من في الخبر
ولا يتجه النقض بالمسئلة السابقة تدارك دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل
عليه ما لم يوجد قرينة لوكد العموم ويترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة
المشية الى ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض راجح
لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق
بمشيته مع قطع النظر عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون كل لان المخاطب
اذا شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه بلا شك اما ولا فلا فالمتيقن هو البعضية انتهى

من الفاظ العموم من

لا في ضمن الكلية واما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في
بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل المجموعي فلا يحتمل التبعيض
فان التبعيض واما ثالثا فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب اذن
الحكم على التوزيع والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول
وبالاجتماع في الوقوع في الثاني فاتجه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير ظاهر واذا كانت
موصولة او موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له بالعقلاء عند
الجمهور وله اختصاص بغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن فان قال ان
كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق هذا اذا انكر
التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فتعتق واذا تعذر البيان من
جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه الا ان كل يتعلق خاصين بخلاف سائر ادوات العموم
على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها فان اضيف
الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين في قوله
ان كله لم يصنع فان كلمة كل فيها لعموم الافراد او لعموم حصة يعني اذا اضيف الى
النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
يستحق النفل كل واحد في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف المتقدم دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق له في

ما من الفاظ العموم

ومنها كل وجميع

الكل ولا في الكل واحد منهم واما الفرق بان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا
اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه
عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما مر انه محكم في العموم دون
من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص لان هذا التنفيل
للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فلو واحد اولى بالاستحقاق
لان الجلادة في ذلك اقوى واما لم يبق فيصير مستعارا لكل اذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي
واقع على صفة معينة نحو صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الكعبة فيكون اي
الفعل المحكي في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض
ثبت بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الباقي بالدلالة او بالقياس فان في شرح الوجيز
في فقه الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك واحمد
في الفريضة ونحو قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل اذ نقل الحديث بالمعنى جواب
سؤال تقريره اذا لم تعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن
تعسف لان عبارة قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني الجار عام اذ لا يعتبر في العموم الحكاية
من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة المتعلق به اولها
اما ان لا يكون مستقلا اي لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة نحو اليس
لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج

جميع عمومه على سبيل الاجتماع

مسئلة حكاية الفعل لا تعم

مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة

رد لصاحب التوضيح

مخرج الجواب قطعاً نحو بلى فيحمد وزني ماعز فرجم او ظاهراً مع احتمال الابتداء نحو تعال تغد
معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع
احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول
يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية
مال الى الوجيز خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرح خلافا للمزني وابي ثور يحمل على الجواب
وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وعمومه
وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار عليه ولان الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص وحوادث خاصة كقوله عليه السلام خلق الماء طهورا
الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآية الظهار واللعان نزلت في مرايتين

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده فاذا ورد
لبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد موجبا
للتقييد اي تقييد المطلق بايجاب ذلك القيد اي كان موجبا وتنفيه اي كان منفيا
بالذات كما لو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب
تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد مثبتا كان او اختلف الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا
ينقلب المطلق عاما فيخرج عن المبحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس
اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا لان القيد زيادة وصف يجري مجرى

١٨

الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد
وتفصيله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم
عما عداه عند الشافعية وذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان حكما
شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص ونظيره بطريق القياس وان اتحدت
اي الحادثة فان كان الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ذكرت في احد النصين مطلقة وفي الآخر مقيده لا يحمل عندنا بل يجب
العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا
ويحمل عنده لان المطلق ساكت عن ذكر المقيد لانه غير متعرض للصفات
والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار
الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم
وليس في هذا الجواب قول بالموجب كما توهم وان كانا اي الاطلاق
والتقييد في الحكم كما في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى
صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع واما قراءة العامة
فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا
للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة
ولو كانت مشهورة ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على
المقيد ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليظا ومساءة قد نهي بالنص المذكور

عما يوجبه وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم الله اى اتركوه على ابهامه
والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رض لم يعتبروا
قيد الدخول الوارد فى الربائب فى امهات النساء قال عمر رض ام المرأة
مبهمة فى كتاب الله تعالى اى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب
فابهموها اى اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفى التفريع المذكور
فى قوله فابهموها دلالة على العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم عام وان كان
السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد فى
مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد
فيه لما فرغ عن نفى مذهب من قال بالحمل مطلقا شرع فى نفى مذهب
من قال به بشرط اقتضائه القياس بقوله والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى
فان قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة
ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون
حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يعدى ولا بد فى القياس من كون المعدى
حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى
لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا
العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس تداركه بقوله والقيد كقيد
الايمان فى المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات الحكم
وهو الاجزاء فى مثالنا فى المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان

فيه ولا دلالة فيه على النفى اى على نفى الحكم فى غيره فتعديته عين
تعدية العدم وان كانت غيرها اى ان سلم ان تعديته يغاير تعدية
العدم مفهوما فهى قصدا اى تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وليس بحكم شرعى فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر
فيه ابطال لحكم شرعى وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة فى كفارة اليمين
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجرى
على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان فى ضمن المقيد المذكور او غيره
واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى جنسه
لكونه فائتا جنسا من المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر
فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة وتقرير الجواب
ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف
عن ماء الورد الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله عم فى خمس
من الابل زكوة انما ثبت بقوله عم ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة لا بقوله عم فى خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل
المطلق على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد فى السبب فيكون
مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تعالى واستشهدوا
اذا تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
لا بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع الاختلاف فى الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا

لا قياس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس
نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس
ابتداء حتى يقاس عليه اى على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق
بالقياس ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق
والتخصيص اى تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت
حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المحصول وهو
ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها
قصدية فوقه دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب
ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطعي والخلاف مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس
وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل لمانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ
الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية **فصل** حكم المشترك التامل
الطلق التامل ليشمل التامل في الخارج من الادلة والامارات
حتى يترجح احد معنييه ومعانيه ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل فيما يحصل به ترجح
احدهما على الآخر تداركه بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك

في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على اكثر من معنى واحد لا حقيقة
لانه لم يوضع للمجموع لا لانه يلزم ح ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا
عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا
بل لانه ح يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد
الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله
على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل واحد من المعنيين على انه المقصود
اصالة لا على انه جزؤه فلا تاثير للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا
لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع مجازا
وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة
الثانية في معرض المنع بل لان استعماله في المعنيين مجازا وكل منهما
مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تمسك للمخالف
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بناء على ان الصلوة
من الله تعالى الرحمة والملائكة الاستغفار لا لان الفعل متعدد
لتعدد الضمائر لا لانه ايضا غير جائز عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج
بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد بحسب المعنى لا بحسب
اللفظ فلا يخرجه عن المبحث بل لجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا
كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى

بالمغفرة وفي حق الملايكة بالاستغفار اومجازيا كارادة الخير
ولا بأس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ لا يلزم به ان
يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدى
عنه وتصدى الاستدلال على عدم الاشتراك قائلا لان سياق الاية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم
ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم
النبي عم والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان
او مجازيا فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة
انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع
بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت الى زيد والامير
قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا متمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموت والارض الاية بناء على ان المراد من السجود
المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن
المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد ولانه شامل للكل غير
مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول
فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الراس فلا تعذر
في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس في الكل
لان التغليب باب شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين

منهم لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد
في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر
وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام من ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب
الفطن **القسم الثاني** باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان او مركبا
في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع
ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان
لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد
يجتمعان ويكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له
لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له فمجاز فشرط
صحة الاستعمال في التقسيم احترازا عن الغلط اقتضى في المجاز وجود العلاقة
بين معناه ومعناه الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول
وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبة في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة
وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي
وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة
الوضع الثاني من هنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية ودلالة القرينة
بغلبته وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة
في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن

الثاني من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربع
خاصة فانها في الاصل لما يدب على الارض حقيقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه اي على ما هو
من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها اي من افراده وبالعكس
ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق لفظ الدابة في الفرس
مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فبا
لعكس لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه
فليس اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني
لما كان المنقول ما هجر فيه المعنى الحقيقي لم يكن اعتبار المعنى الاول
فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان اعتبار الاول
اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى المجازي
بل لترجيح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على سائر الالفاظ
والمعاني ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق
لا يطلق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول وهذا معنى قوله
فلا يطلق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلوة
في الشرع على كل دعاء كما يطلق الاسد على كل من يوجد
فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان السابق ان الوضع قد لا يعتبر

فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار والحجر وقد يعتبر
كالقارورة والخمر وان رعاية المناسبة في وضع بعض
الالفاظ لا تستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني
اللغوية والمرتجل وهو ما وضعه واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول
انما قال واضع آخر ليخرج المشترك فان الوضعين فيه لواضع
واحد ولا مناسبة بينهما فخرج المنقول بكون حقيقة بعد
الاستعمال انما قيد به لانه شرط في الحقيقة دون المرتجل فمن
جعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول في التقسيم لم يصب
اذ ح يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة اذ لم يثبت ان
وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به اخراجا لما لم يستعمل
بعد حقيقة كانت او مجازا ان كان في نفسه بحيث لا يستتر
منه المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي غلبت
سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز ان غلب فصريح
والا فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية
لفظ استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود بل للانتقال منه الى ملزومه
فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب كطويل النجاد فان
القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد الا انه لا يصح كناية
الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط الكناية وهو الاستعمال في الموضوع

لم يقل في اللغة لان عدم جريان القياس فيها من جهة اللغة والاشتقاق ليس للعلم المذكورة والقياس في اللغة مع اطلاقه بخصمها

وانما المجاز فقد صح بقيد الوضع لان المتبادر منه ما هو المتعارف والمجاز خلافه

له لا يتحقق بدونه فهي لا ينافي ارادة الموضوع له ضرورة انها
مستعملة فيه وهو مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود
منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما لم يقل تعريفهما
لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة او جملة
والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اراك تقدم
رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية
فان المجاز المتفرع على الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء وكل ما استعمل من اقسام
الطلب في الآخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب
الوضع ينقسم الى مجاز عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله لملابسة
بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك
فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كان به كقول الدهري انبت الربيع البقل
او غير معتقد كقول من قال جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة
العقلية ما نسب فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ثاني قسمي قول الكاذب
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول هنا كلام فيه
وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه فن آخر وقد استوفينا حقه
في بعض تعليقاتنا **فصل** لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هنا تفصيل الكلام
اذا اردت بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار

وهو زمان وقوع النسبة في الحروف علية حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او لا
فمجاز باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز
بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر
او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وكالخمر للعصير اريق وان لم يحصل له اصلا
اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل لملازمة
لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الآخر مجازا
بها ينتقل الذهن في الجملة من الموضوع اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة
بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن كما في اطلاق البصير على الاعمى
هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية او التهكمية واما قصد ذلك فلا يبقى فيه لانها
من قسم المجاز المرسل لذا التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وهي اما ان يكون احدهما
جزء الآخر كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا
لا يكون واحد منهما جزء الآخر وهي اما ان لا يكون المجاز صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية
كما في اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم الاول
غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة في المكان المطمئن
حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة دائما
السببية كما في اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله
وننزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفة وهو
الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به الانسان وهو الشجاع فيطلق على الذي

باعتبار انه شجاع ولما كان منشأ هذا الاطلاق على علاقة اللزوم بين زيد والاسد امتاز
الاستعارة عن المجاز المرسل فتأمل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم
على اللازم وللملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين بان يكون
جري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها لم يعمل بها كالسبب
مع المسبب لان منها ما هو سبب محض ليس في معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما يجي
وكالجزء مع الكل فان الجزء يتبع الكل في الحصول لعين اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه في الوجود الخارجي فيتحقق جهة
الاصالة في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الاخر لان اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد
وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان واما بيان الضابط بانه
يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون
واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع الجزء الكل فمنقوض باليد فانها من قبيل الثاني مع انه
يجوز اطلاقها على الكل كيف وقد وقع في قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وكالمحل فان
فيه جهة اصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي من المحل انما قيد به
لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه ولا
اختصاص لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة باللغة بل توجد في الاسماء الشرعية ايضا
كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبر بعض علاقة المشابهة لانها اتفاق في الكيفية
والصورة تصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما
ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر وكما يشترط

للاستعارة

الاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لصحتها واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم في الجملة من تصورها
تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل النوع من جميع
الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ
الهبة في الحرة لا بد من هذا العقد لانها اذا كانت امة يثبت الهبة فانها وضعت لملك
الرقبة اي لعقد وضع لاجل ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة اي لعقد وضع لملك
المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب
عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح بلفظ الهبة
عند الشافعي من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى خالصة لك وجه الاحتجاج ان
اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص في
اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب
فلكن دلالته على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عليه السلام
ولا نزاع فيه في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه
فبقي دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح و
التزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالتناسل وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير
ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين قاصر عن الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا هي اي تلك المصالح ثمرات وفروع وانما شرع النكاح لملك له عليها اي
للزوج على الزوجة ولذلك اي لكون وضع النكاح لملكه عليها لا للمصالح المشتركة بينهما

لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده خاصة فانه لو كان وضعه مشتركا
بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل على الملك
لغة بعد لفظ النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما اشتغل ان يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما
تداركه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصار بمنزلة العلمين له
والواجب في المنقول الشرعي رعاية المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار
الدلالة على الملك في معناه الشرعي ولا ينعقد بلفظ البيع لما ذكر من علاقة السببية
على الوجه المشروع فيما تقدم وانما لم يصح العكس اي لم يثبت الهبة ولا البيع بلفظ النكاح
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق المسبب على السبب
عند شرع السبب للمسبب اي يكون الغاية الشرعية للسبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان
غايته شرعية البيع الملك فان قال تفريع وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت فاشترى متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى
النصف الاخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه اشترى العبد دون الاول لانه لا يقال
ملك العبد لغة ولا عرفا هنا الا اذا عنى باحدهما الاخر فيعمل ديانة فيهما فينعكس الحكم
اي يعتق في الاول دون الثاني قضاء فيما فيه تخفيف عليه يعني ان عنى في الصورة الاولى
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه
عنى ما فيه تغليظ وان عنى في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد التخفيف اما اذا كان سببا محضا اي لا يكون
مشروعا للمسبب كملك الرقبة فان شرعيته ليست لملك المتعة ولذلك يتحقق الاول بدون

بدون الثاني في العبد والامة من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من ان الاصلية والفرعية
اذا كانتا من الطرفين يجري المجاز منهما الى الاخر فانه قد ظهر منه انه اذا
لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما فيمتنع بلفظ العتق
اي بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك لا لاثبات
القوة بها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك سبب لهذه
اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يقتضي زوالها وليست هذه
اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي لما مر من اصل الخلاف ولا يثبت بطريق
الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق التصرف اما اثبات كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها بني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته
في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع كيف
شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية
بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي فيها والطلاق في اللغة
رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي خليته واطلقت الناقة من عقالها والعتق بمعنى
القوة يقال عتق الطاير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت
البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافي قول ابي
حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق هو ازالة الملك لان ما ذكرنا معناه الشرعي واستناده

اي اسناد العتق على معناه الشرعي اي الى الملك مجاز الصدق وسببه وهو زوال الملك
عنه فيكون المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما
بقي ههنا اشكال وهو ان الاستعارة انما تكون للمعنى اذ لا معنى لاستعارة اللفظ
للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة لمناسبة بينهما وهي
معنى الطلاق وهو ازالة القيد في ثبوت المطلوب اي في مطلوب الخصم والتعرض للفظ
الاعتاق وبيان معناه خارج عن المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة الطلاق
للعتق ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى
منه ومزيل القوي اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد
لتلك اي ازالة الملك بل على العكس اذ لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه
به وفيه نظر وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا اذا
بين المدة وعين جنس العمل وفيه لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على
ما ذكره في الاسرار دون العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم
انعقادها به اي عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم
المجاز بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة جواب سؤال مقدر تقريره انه
اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع هذه
الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح به وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اي لكون العلة ما
ذكر لا ينعقد ولو كان المذكور لفظها اي لفظ الاجارة فانها انما تصح اذا اضيفت الى العين
اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى

يراد بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المتعة عبارة
عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام
لتغاير جهة الملك لا ذاته فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما
يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة
مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين
ثم اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة
والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
والعلاقة مقتضية للصحة فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس يضر لان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط سماع عينها بانه
انه لو جاز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا مسألة المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم لا خلاف
في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف
في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة في مسألة مس السماء وذكر
انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء
للبشر ممكن كيف وقد وقع في حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فينعقد اليمين ويجب
الكفارة ولا يجب في مسألة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن الماء في هذا الكوز
ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن واما الخلاف في جهة الخلفية والاصالة
فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعند التكلم حتى يكفي

صحة الكلام من حيث الافادة سواء صح معنى الحقيقي او لا فقوله هذا ابني للعبد الاكبر منه سنا
اراد به المعتق ولازمه يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ثبوت البنوة لان الاكبر منه سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفته
الاصل لهما ان مبنى المجاز على الاستعمال من المعنى الحقيقي لا المعنى المجازي فلا بد من امكان
الاول ليتحقق الاستعمال منه قلنا يكفي صحته فهمه من اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث
الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع
في كلام الله تعالى وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على ارادته اذ لا
جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم يتم بلزوم صحة الارادة ولا حاجة له الى ارادته
بالفعل فابطاله لا يجديه نفعا في دفع ما ذكره فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم لبنوته
والمجاز ادقوله وصار اهلا لانه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل
اقرارا بالعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء
لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح
الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه
بما امكن ويعتق بيا حر لانه اي لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق
فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل ان هذا
ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه
منقوض بمحل الوفاق الاتي ذكره بل لان ذكر المشبه ينفصح عن التشبيه وحق الاستعارة ان
لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو

لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابني معناه مولود ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق مسئلة قال البعض ان فعية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
ولا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اريد
ضرورة المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي بالمرام او تناسب المقام
فليس فيه فطنة بحجة وقصوره كما سبق الى البعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نسلم
انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطريق اي طريق اداء المعنى على المتكلم وابقاء لحق
المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من لطايف البلاغة ما لا يكمله الحقيقة
ولو لم يسلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار
الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل
على جميع افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي يتعدد المصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا
لا علينا وهذا جواب بطريق القول بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض
بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على التابع وفيه نظر
والحق انه من جهة اللغة اذا لم يثبت ذلك فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
اذا اوصى لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو ابنه يستحق الوصية لبنيه دون بني بنيه اما
دخول ابن الابن في قوله امنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم فيبنى على الشبهة ولا يراد غير الخمر نحو

مسئلة قال البعض الشافعية لا عموم للمجاز

مسئلة لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي

من شرب الخمر فاجلدوه ولانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطء لقوله تعالى او لامستم النساء
لان الوطء وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس باليد وهو المعنى
الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وجواز التيمم للجنب من
بدليل آخر والحنث بالدخول حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان
لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي وهو الدخول متنعلا او راكبا
بل لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل
عن هذا زعم ان مبنى الجواب ههنا على المصير لا عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل
دار فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار
ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو
ساكنا فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجاز لا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا
في امرأته كذا يوم يقدم زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو
الليل بل بعموم المجاز لانه اي اليوم يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره ولما احتيج الى الضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت قيل لو
فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب وركبت الفرس
يوما فللنهار وبغير ممتد وهو ما لا يصح تقديره بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان
يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن
المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل

أخطأ صاحب التنقيح ههنا حيث قال لان الوطء مراد اجماعا

جواب دخل مقدر تقريره ظاهر

عطف على ما تقدم على سبيل المنع

عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد
المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل النص المذكور ولعدم اختصاص
العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله في لا ياكل من هذه الحنطة ليس لما اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه يراد
باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفة ومحمد فيمن قال لله
على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا ليس لما اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له
يمين بموجبه لان النذر ايجاب للمباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم
النبي صلى الله عليه وسلم الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح اخص من الحلال فيحرم
فيفهم تحريم الحلال كما ان شراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم
المتأخر ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كما لا
اذا اريد معناه الحقيقي يدل على الشيء الذي هي لازمة بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة
بغلبة استعماله في النذر جواب سؤال تقديره انه كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو
اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب بان اليمين ثبت بالارادة
والنذر بالصيغة من غير تأثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة
فلا يتمشى فيما اذا نواهما جميعا لانه لا يقال في هذه الصورة انه ثبوت النذر بالصيغة من غير

المتوهم صاحب التلويح

تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي لا أنا نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى
الحقيقي يثبت باللفظ إخبارا وإنشاء فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها مسئلة لا بد
للمجاز من قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو عرفا عاما
كان أو خاصا والفرق بين العادة والعرف أن العادة في الأفعال والعرف في الأقوال
أو شرعا وهي ما خارج عن المتكلم والكلام أي لا تكون معنى في المتكلم أي صفة له ولا
يكون من جنس الكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن
خرجت فأنت طالق تحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة
وهي الخروج مطلقا أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فإنه تعالى لا يأمر
بالمعصية فالمنع فيه عقلا أو لفظا أريد بكون القرينة لفظا أن يفهم منه بأي طريق كان
أن الحقيقة غير مرادة فلذلك عد القرينة في كل مملوك لي حر لفظية وهذا لما مر جعله
من قسم المخصص غير الكلامي لأن المراد منه أن يكون المخصص صريح الكلام خارج عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فإنا في سياقه
من قوله تعالى إنا أعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امرأتي إن كنت
رجلا لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا أو غير خارج بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون
دالا على عدم إرادة الحقيقة فأما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في تخصيص أن المخصص
قد يكون ناقصا لبعض الأفراد أو زائدة فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فإذا
قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع أنه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز أولوية البعض الآخر والمنع هنا شرعا أو لم يكن نحو الأعمال بالنيات ورفع
عن أمتي الخطأ والنسيان لأن عين الفعل لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان لما

بر فو عين بل المراد الحكم والمنع فيها عقلا ونحو لا يأكل من هذه النخلة أو من هذا الدقيق
ولا يشرب من هذا البئر المنع في هذه الثلاثة حسا أو عرفا فإن المعنى الحقيقي لما امتنع
حسا وعرفا علم أنه ليس بمراد وإلا لكان اليمين خالية عن الفائدة لأنها في مثله
تكون للمنع والمنع إنما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى
إذا أكل من عينها أو استفه أو كرع أو وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث نعم إذا كله
إذا لم ينو بجملة الكلام والأفعال ما نواه وكالأسماء المنقولة القرينة التي منعها
كونه منقولا عرفا أو شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف عن حقيقتها لكونها
مهجورة شرعا والمهجور كالمهجور عادة إلى مطلق الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال
المقيد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا أي غالبا في التعامل والتفاهم على الاختلاف بين المشايخ عطف على
أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز من قرينة فعنده الأرجح للمعنى الحقيقي أولى لأن الأصل
لا يترك إلا ضرورة وعندهما المجاز أولى إنما اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف
في المجاز للاتفاق على أن العمل بالمجاز عند عدم القيد الأول وبالحقيقة عند عدم القيد
الثاني فلا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى أكل عينها عنده وفي المبسوط لأن عينها عند عدم
القلي ما كول عادة فإنها تغلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيا
أي نيئة حبا حبا وإلى أكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الأصل مسئلة قد تتعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها لمثله إذا كانت مجهولة النسب
يثبت ملكه عنها فيحرم عليه أبدا إن ثبت على إقراره وإن لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط
هذه سمى تعذر الحقيقي في الأول ظاهر وأما في الثاني فلأنها لما لم يثبت مطلقا أي حقه

وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته معتبرة في حقها فيثبت نسبها منه وينتفي
عمن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت ممن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حقه
فقط بان يثبت منه ولا ينتفي عمن اشتهر منه وهذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهار نسبها من الغير
فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما لا يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي لقوله هذه بنتي اللازم
له مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يمكن الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل
والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم القول المذكور
بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ
والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى

الداعي الى المجاز

المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي
الى المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته لكن الحاجة اليه رجحانه
على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونه
عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا
او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الحسد والعدد دون الشجاع او سائر
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يحصل
بالمجاز ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك
او معنا اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة [illegible]
لرجل عالم او التحقير كاستعارة النجس وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة

لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم
او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
او زيادة البيان كاستعارة الاسد لرجل شجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة
من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذه دعوى بلا بينة او
الاستطراف كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج
ما يستحيل وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اي اختصاص معناه بنوع لطف في
الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما او تفاؤلا او مطابقة تمام المراد
بيان ذلك ان المراد هو اداء المعنى مطابقا لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه فلا يمكن الا
بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد
مطابقة تمام المراد وتاديته للمعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح لا بد من العدول عن
الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك وتوهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام
القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوائد التي تختص

حروف المعاني

بمعنى المجاز او لفظه **فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة
تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر
في نطقت الحال او الحال ناطقة تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق
للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فيعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال

قد يجري الاستعارة التبعية في الحرف فانها اي الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف
ثم فيه اي يعتبر التشبيه الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه
الاستعارة ثم بتبعيته ذلك يجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه
عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا التعليل للترتب سواء وجد التعقيب كما في انه
للزيادة او لم يوجد كما في اسلم لتدخل الجنة ثم بتوسطه يستعار اللام له نحو لدوا للموت
فانه شبه ترتب على الولادة بتعلق الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع
للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل وبتبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل
هو بيان العلية لا بيان للمعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار آخر كما في ضربته للتأديب اولا كما في قعدت عن الجبن فكونه علة غائية كما في
اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وههنا نذكر حروفا
يشتد الحاجة اليها تسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا اسماها حروف المعاني
وهذا لا ينافي انتظامها الظرف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ لا لازم منه التجوز
في صيغة الجمع لا في معنى الحرف منها حروف العطف الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت بالنقل عن ائمة اللغة لم يعلق باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء
وللترتيب عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو
الزاهد واستواء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي لجمع الاسمين المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها
بدل عن الف التثنية تقوم مقامها عند تعذرها فلا تخالفها في المدلول ولا دلالة
في الاصل على الترتيب ولا على المعية كذا في البدل وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن

٢١

اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لا تقرر ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب
لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح لذلك
ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الى السعي بين الصفا والمروة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
ابدؤوا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بما نبدأ اول على
ان الاية تخلو عن الدلالة على الترتيب وانما تمسك بالسنة اليها لانه بالنسبة الى النبي عليه السلام
بالالحاح لا من وحي غير متلو كسائر الواجبات بالسنة وزعم البعض انها للترتيب عند ابي
حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا
من ثبوت المقارنة والترتيب موضع استعمال الواو وكونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق
المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله وتقع الثلاث اتفاقا ان اخر الشرط اي ان قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية بالشرط عنده على
التعاقب فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ يتعلق الكل بالشرط دفعة لوجود المغير في آخر الكلام
وعندهما الترتيب في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط
ولا تفريق فيه كما اذا قال ثلاث مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
فعند وجود الشرط يقع الثلاث كذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين
بغير اذن مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالعتاق ولم يحل
وبغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا بل يحل ثم اعتقهما المولى معا
صح نكاحهما وبحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية لجعلهم

للترتيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان
اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال نكاح هذه وهذه بطلا
اي بطل نكاحهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق اي في مرض موته هذا وهذا ولا
وارث له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه
وان سكت فيما بين كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
لانه لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم
سواء ولما قال بعد زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعد زمان وهذا فموجبه
ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا
فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قولهم اعتقتهم اي لانه
لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه
لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة
لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا
بمنزلة الشرط والاستثناء فيهما كذلك اما في الاول فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان
نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل اعتاق الاخرين عتق مجانا وبعد
اعتاقهما يلزمه السعاية في ثلثي قيمته الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول
فان اعتاق الثانية مثلا لا يتبين لا يغير اجازة نكاح الاولى فيتوقف فيه اول الكلام قبل
من الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان وضع مسئلة الامتين افرد لكل واحدة منهما تحريرا
فلم يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يرد لكل واحدة منهما اجازة

فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة
ان لم تقعا في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك انما قيده به اذ قد توجب
المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه تطليق طالق الثانية
وانما تجب هي اي الشركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشاركه اي يشارك آخر الكلام
اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس تكرار قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رح ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق
الاجزية المتكثرة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان
دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
كما زعمه ابو يوسف ومحمد رح او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله
ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وفي بعض النسخ
وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة
عليه لا يقال هذا ابناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر لانه غير
لازم على ما افصح عنه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم الا
تعدلوا فواحدة انه يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج وآخره للائمة وعدم وجوب الزكوة
على الصبي عندنا لانها عبادة يتضمن الغرم المالي والصبي ليس باهل لها وهو فاسد عندنا لان
الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي

وتعلق العتق بالشرط لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء
ليكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها جواب سؤال تقديره ان موجب ما
ذكر من ان الشركة انما تثبت اذا افتقر الثاني ان لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما مستانفا على المجموع
جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد في حكم الافتقار لان
مناسبتها الجزاء في كونهما اسميتين وكون الاصل في العطف بالواو التشريك يرجح عطفها
على الجزاء وصح بجعلها في قوة المفرد في حكم الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها يعني
ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا تصادر عن اعتبارها
في قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على التشريك فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة
لا تكون في قوة المفرد وحكم المفرد الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله تعلق
العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارف عن اعتبارها في قوة المفرد فان اظهار الخبر
وهو قوله طالق دليل على عدم المشاركة في الجزاء وصارف عن العطف عليه اذ ينبغي ان
يقال وضرتك ولهذا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لانه جملة ناشئة مثل قوله فاجلدوا والخطاب للائمة
ودليل المشاركة في الجزاء قائم ههنا فعطف عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية

وليس للائمة مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء قائم ههنا فلم تعطف عليه وثمرة
هذا تاتي بيانها في اخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت اولا للترتيب وهي اذا
كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ انما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة
وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ
للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه تجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان يتصل
على الترتيب من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر وقد تدخل على المعلول
عاطفة كانت نحو سقاه فارواه السقي اشراب الماء ولا يلزمه الارواء اولا يجوز
الشيء فانما ذهب الفاء ههنا جزائية وتعرفها بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل
مضمون الكلام السابق شرطها والمعلول لا بد ان يتاخر عن علته في الوجود اذا كانت العلة
تجب الوجود في الخارج ضرورة انها متقدمة عليه بجنسه ولذا في قوله عليه السلام
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب الملك وهو اي الملك
شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى قوله فيعتقه
وليس فيه فعل اخر سوى الشراء قلت لما كان الملك في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب
اختياري اثبت الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء
للترتيب فصح في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو بخلاف هو حر
لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حريته قبل ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا قال
نعم فقال له فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه

بخلاف قوله قطعه وذلك لان الاذن بالبناء مقيد بالشرط وبدونها مطلق ولذا
تدخل على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها
نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد التقوى
وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا لان المعلول يكون علة غائية للعلة اذ لا يكون
مقصودا منها لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والابشار ليس علة غائية لاتيان
الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود من العلة انما يكون
علة لعلية العلة لا للعلة بنفسها فان قال ادّ الي الفا فانت حر او انزل فانت آمن يعتق
ويأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني لانك امن ولا يمكن ان يكون جوابا
للامر لان جوابه لا يكون الا للفعل المضارع على ما يأتي في موضعه ثم للترتيب مع التراخي
وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة رح في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى
الكامل وهو فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا وعندهما
في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق
جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا يقع واحدة وكذا ان
قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه
بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لما مر ان التراخي عنده في التكلم ايضا ولغو
الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ونزل الثاني اي
وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات الحكم

في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي
المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت مدخولا بها تكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لتوقفه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وقد
ظاهر بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه
اما اذا انضم اليه لا فانه يصير نصا في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي لكونه للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف
بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطاله بل يوجبه بجعله في
حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا
نحو سني ستون بل سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة وقع الواحدة
لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط وايقاع
الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يملك اي ليس
في وسعه ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فتعذر شرط آخر في الكلام الثاني عملا
بموجب قصده فانه لو لم يتعذر لا تتصل بواسطة وهو خلاف المقصود فاجتمع تعليقتان

عبارة فخر الاسلام كانه قال

احدهما ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما
قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اى صار نظير الصفة المسألة فى وقوع الثلث
عند وجود الشرط بخلاف الواو اى بخلاف ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف على تقرير
الاول لا مع الاعراض عنه وابطال موجبه فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول اى بمقتضى الاتصال بالشرط المذكور بواسطته فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب فى الذكر عند ابى ح ره ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم
الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا فى حرف الواو لكن للاستدراك اعلم ان

لكن للاستدراك

لكن ان وليها كلام فهى حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك ليست بعاطفة وان
وليها مفرد فهى عاطفة ان تقدمها نفى او نهى نحو لا تقم زيد لكن عمرو وان دخل فى المفرد
يجب سبق نفى نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه تدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو
ايضا بناء على مخالطة بينهما او نهى وان دخل فى الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفى و
الاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ
او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهى بخلاف بل حيث لا تدل على الاعراض عن
الاول فان اقر زيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان
فصل فللمقر لان النفى يحتمل ان يكون تكذيبا له فى اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل
ان لا يكون تكذيبا له بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لى لكنه كان فى
الحقيقة لعمرو والاول هو الظاهر فعلى الثانى يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا حتى
يثبت الاثبات لعمرو مع النفى عن زيد لا متراخيا عنه لان النفى ح يصير ردا للاقرار
ولا يثبت الملك لعمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال للمقضى له بدار بالبينة ما كانت

سواء كان المنفى هو الاول او الثانى على ما هو من المثالين المذكورين

لى قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باعها للمقضى له منى او وهبها لى بعد القضاء
اى صدقه فى الاقرار وكذبه فى انها لم يكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل آخر كلامه
بالنفى فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفى الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا
وعلى المقضى له القيمة اى قيمة الدار للمقضى عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى
عليه لازم لذلك النفى فيثبت بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما نفى الملك عن نفسه
وثبوته لزيد لان لازم الشئ الثابت به متأخر عنه وعلى هذا فيكون اى النفى المذكور
حجة عليه اى على المقر من حيث يبطل به شهادة الشهود لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد
لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له فيضمن القيمة اى يضمن المقضى له قيمة الدار
للمقضى عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على اول البحث
اى ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان
صلح له تعلق ما بعده بما قبله والا اى وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستأنف نحو لك
على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب
لا الواجب اذ فى لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفى السبب
يرتبط فاخترناه فعلم انه نفى للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا تزوجت
الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ الكلام وجعل
لكن مبتدأ لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق
محمل قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح المهر بمائتين
او لاحد الشيئين فان كانا فى موضع الخبر يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا
جملتين يفيد حصول مضمون احديهما او الانشاء قيل للشك فى الاخبار ولا ينافيه كون

الكلام لان ذلك لما يسبق الى البعض الافهام لانه اي لان الكناية معنى يقصد افهامه وللتخيير في الاول
كانه الكناية والتحقيق على ما نبهت عليه انفا انه لاحد الامرين او الامور وذلك في التخيير
والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا
فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء او يبين على اختلاف الاصلين ويكون
هذا اي الايقاع او البيان للمذكور انشاء حتى يشترط صلاحية المحل في اي حين الايقاع
او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه
اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لعبده
هذا حر او هذا واحد كما خرج لا يعتق العبد لصحة الاخبار من حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا
الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون
اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة
ولا حكما بل يكون على حقيقته ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان البيان
الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عمل بهما فباعتبار الشبه
الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اقر بالمجهول واما قلنا باعتبار الشبه الثاني
لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
واخبار من وجه وفي قوله وكلمة او هذا ايماء الى انها تعرف فلهذا اي لما مر ان او في الاثبات
للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا الا ان ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية على

حسب الجناية وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال فقط وتخويف
فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع
النفي والمراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به في الهداية على انه ورد البيان من النبي عليه السلام
على هذا الوجه وابو حنيفة خير الامام بين القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها
لا على اختصاصها به بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها
قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
فيلزمه حكم السببين ولهذا اي لاجل ان او لاحد الشيئين قال لو قال هذا حر او هذا العبد
ودابته لا يعتق الا بنية لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت حر او لا
ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو يوسف لما تعذر
الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر او
هذا وهذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل
معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال
والاول اولى لما ذكر شمس الائمة في اصوله ان الخبر للمذكور اخرا لا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر بخلافه لفظا لان العطف للتشريك في الخبر للمذكور اولا لاثبات خبر
اخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان وهذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا
على احدهما فوهم منشؤه عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو

للتشكيك لانا فيه بل لتحقيقه لانه لو لم يكن هذا التشكيك كان له ان يختار الكل وهذا بعد
ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول وحده او الاخرين جميعا وهذا
العذر كاف في تغيير المراد واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم
آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا
ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين فح يفيد عدم الشمول لا شمول العدم واذا قال
هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي
البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما حراما في الشرع دال على ان المراد الحلف على ان
لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابطة انه ان كان مع القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع تاثير في
المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث ما يتناول احدهما
لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ينتقض بما اذا
حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله كثير وقد تكون
للاباحة وقد تقدم ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن سيرين ويلزمها جواز الجمع وبه يفارق
التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما بدلالة الحال
ولهذا اي لكون او في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما
لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار بمعنى الا فينتصب المضارع بعدها باضمار ان نحو
لاقتلنه او يسلم ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيم وقد تستعار

بمعنى الى فينتصب ايضا المضارع بعدها باضمار ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء
والغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان
دخل الثانية اولا بر وحتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها او عاطفة
فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها اذا كانت جارة كان ما بعدها داخلا وان
كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان او جواب
الشرط محذوف اي فبها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي هو كول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون
خ سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ
استعارة لها بمعنى الفاء وهذا انما اورده الفقهاء لم يعثر على مخترعه الفقهاء لان الصادر
منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم
آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو
ادعى الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فيحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم
الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل الشخص قد يكون سببا لفعله الآخر

حروف الجر

الباء للالصاق نحو مسكت بزيد وامام مررت بزيد فالباء فيه صلة

فيكون لتكميل متعلقه فان قال ان خرجت الا باذني يجب لكل خروج اذن لا معها الا في وجهان مطلقا
باذني وان قال الا ان اذن لا اي لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد لخروج
اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذر ضرورة ان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس
من الخروج جنسا فيكون مجازا عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان اذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان
المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام يقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج
وقتا الا وقت اذن فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الاذن ثبت
يقينا لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال
بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت
كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائطه من التأجيل
وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول
فانه يجوز التصرف فيه قبله كما في سائر الاثمان والمعتبر في الالة انه قد يحصل المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة يكون تشبيها بالالة
فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في اية التيمم فيبطل قضية التشبيه
فالتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا لا من الوضع واللغة كما توهم على
للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق سواء كان لله تعالى كالنوافل او للعبد كالدين
والنفقة يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية من معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى يصير قمارا فيكون بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم

بسبب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف يعني بالف كذا في الطلاق
على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط عملا باصله لعدم التعذر فان الطلاق
يقبل الشرط فمن طلقني ثلثا على الف فطلق واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانها
بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده
لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط واما من فقد مر في فصل العام انها
للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها هذا والبواقي
راجعة اليها وقد تزاد لتأكيد العموم نحو ما جاءني من احد والى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمل الصدر فيها والا فان امكن تعلقه بما دل
عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن
تعلقه الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر
وان لم يمكن يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التأخير نحو انت طالق الى
شهر ولا نية للتنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل صفة للموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لا يقبله واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حد الانتهاء والابتداء في الحدود
فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء
الا اذا دل دليل على دخولهما او دخول احدهما كما في قولك قرأت الكتاب
من اوله الى اخره وقيل الظاهر هو الدخول الا مجازا بلا تفصيل وقيل ان كانت
جنسا نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم او لا او لا
نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان نظرا

الی دلالة اللفظ والتعیین یکون من الخارج وقیل ان تناولها صدر الکلام کما فی قوله تعالی
وایدیکم الی المرافق تدخل لانها للاسقاط ای لاسقاط ما وراءها ای حید فیها وراء المرفق
من جنس ما قبلها او لکن کبرا ان لم یوجد دخولها بحکم التناول فلا ای وان لم یتناولها
الصدر کما فی اتموا الصیام الی اللیل فلا تدخل للمد ای لمد الحکم الیها والفرق بین هذا و
ذکر قبله انه قد لا یوجد بلا ان التناول ویوجد المجانسة بین الحد والمحدود کما فی قوله تعالی اسری
بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی ومن شرط فی الدخول علی تقدیر التناول ان
لا یکون غایة قبل التکلم فقد خالف الجمهور فی نحو اکلت السمکة الی راسها ثم انه زعم ان ما ذکره
عین ما نقل ثانیا ولا اختلاف بینهما الا فی العبارة مع وضوح الفرق بینهما معنی کیف وقد
اختلفوا فی الموجب نحو المثال المذکور انفا ثم ادعی انه اخذ نتیجة المذاهب المنقولة فیها
وهذا مما لا ینبغی ان یذهب الیه ذاهب فان قال تفریع علی القول الاخیر وهو مختار الی
ح له من درهم الی عشرة یدخل الاول بحکم الصدر لا الآخر عنده ای عند ابی حنیفة فیجب تسعة وعندهما
یدخل الغایتان فیجب عشرة وعند زفر لا یدخل الغایتان فیجب ثمانیة ویدخل الغایة
فی الخیار عنده ای ابی حنیفة ای باع علی انه بالخیار الی الغد یدخل الغد فی مدة الخیار لانها غایة
الاسقاط وکذا فی الاجل نحو بعت الی رمضان ای لا اطلب الثمن الی رمضان والیمین
نحو لا اکلم زیدا الی رمضان فی روایة الحسن عنه ووجه ذلک ان الخیار وعدم طلب الثمن وعدم
التکلم ینصرف عند الاطلاق الی التابید فذکر الغایة یکون لاسقاط ما وراءها وعندهما لا
تدخل عملا بما هو الاصل فی کلمة الی وهو عدم الدخول فی للظرف الآن اضماره یقتضی
الاستیعاب نحو صمت فی السنة دون اثباته نحو صمت هذه السنة فلو نوی فی انت طالق
غدا آخر النهار لا یصدق قضاء انما قال قضاء لانه یصدق دیانة وفی انت طالق فی الغد یصدق

وان لم ینو شیئا یتعین الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق فی الدار تطلق
الآن یرید به دخولک فیتعلق به علی وضع المصدر موضع الزمان فانه شایع او علی
استعارة فی للمقارنة لما بین الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فیصیر بمعنی الشرط
ضرورة ان مقارنة الشیء بالشیء یقتضی وجود احدهما عند وجود الاخر فیلزم تعلق الطلاق
بوجود الدخول لیتقاربا فلا یقع بانت طالق فی مشیئة الله تعالی تفریع علی ما تقدم من
ان فی اذا استعیر للمقارنة یصیر بمعنی الشرط ویقع فی علم الله تعالی ای یقع بانت طالق
فی علم الله تعالی وذلک لان التعلیق بمشیئة الله صحیح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف التعلیق
بعلم الله تعالی والسر فیه ان العلم تابع للمعلوم فلا یمکن تعلق وقوع شیء بعلم الله تعالی
به بخلاف مشیئته تعالی فانها متبوعة ووقوع الکائنات تابع لها فمن غفل عن هذا السر
قال ما قال وما ذا بعد الحق الا الضلال ومع لما لم یصح معنی التعلیق فالمراد المعنی التشبیهی
للاشتمال کما فی زید فی نعمه اسماء الظرف ومع للمقارنة فیقع ثنتان ان قال انت طالق
واحدة مع واحدة سواء کانت مدخولا بها او لا وقبل للتقدیم فیقع واحدة ان قال
لغیر المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق المذکور اولا وقع قبل ما
لم یبق محلا للثانی و ثنتان لو قال قبلها واحدة اذ لیس فی وسعه تقدیم الثانیة بل ایقاعها
مقارنة للاول الواقعة فی الحال فیثبت من قصده قدر ما کان فی وسعه وکذا اذا قال انت
طالق مع ایقاعها فی الحال فیقعان معا وبعد علی العکس ای لو قال لغیر المدخول
بها انت طالق واحدة بعد واحدة یقع ثنتان لما بینا فی الثانیة ولو قال بعدها واحدة
یقع واحدة لما بینا فی الاول وعند للحضرة فقوله لفلان عندی الف درهم یکون ودیعة لانها
دالة علی الحفظ لا علی اللزوم فی الذمة لکن لا ینافیه حتی لو قال عندی الف دینا یثبت

كلمات الشرط ان للشرط فقط اي لا يحصل يعتبر معنى الظرف فيه بخلافها كما في اذا ومتى فيه ظرفية مع
على خطر الوجود اي متردد بين ان لا يكون وان يكون فان قال ان لم اطلقك فانت طالق
ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين التردد والحنث يقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط
وهو عدم التطليق انما يتحقق عنده ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه
يقع بعد السكوت ان لم يتصل موصولا انت طالق في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا واذا عند الكوفيين
يجئ للظرف نحو واذا الجالس الجلس يدعى جندب وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة فتحمل وعند
البصريين حقيقة في الظرف المحض وقد يتضمن معنى الشرط لتضمن للمبتدا اياه ودخوله في امر كاين
او منتظر لا محالة فهي بلا نية كان عنده ولكن عندهما في قوله انت طالق ثلثا اذا لم اطلقك
اي يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع بالشك ويقع كما سكت
عندهما لانه حقيقة في الظرف ولكن بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد
بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد ووجه قوله اما ظ فلذلك لم يذكره له
لا يخرج الامر من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على اعتبار انه للشرط
وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك من يدها ظ ان قوله في المشكلين على منوال واحد
بلا فرق وفي خلاف الحكم لاختلاف الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا بطلت
اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف فيعتق في انت حر كيف شئت لانه
لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس العتق
كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا عن معنى انت حر باية كيفية شئت بخلاف الطلاق
فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وباينا خفيفا وغليظا بمشيتها ولذا تطلق في
انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفا او غليظا

متى

اذا

كيف

المراد بالكيفية ها هنا التي تقبل التفويض ... مشيتها فلا يتجه ما في التلويح من انه يكون معتقا ومتحررا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره منه

مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها اما قيده لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف
دون الاصل ففي غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول
بها يكون التفويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه او مخالفة عنها اي عن نية
الزوج بان لا يكون له نية فبها والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها
مخالفة لنيته والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك رجعية لانهما تعارضا فتساقطا
وبقي اصل الايقاع كما اذا لم تشا هذا عنده وعندهما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا فلا يقع
شيء من انواع الطلاق ما لم تشا موافقة او مخالفة لانه فوض اليها كل حال من رجعية
فيلزم تفويض الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان معرفة وجوده
باوصافه فانتفت معرفة ثبوته الا معرفة وصفه والوصف ايضا متفرع الى الاصل فما
وصار تعليق الوصف تعليق الاصل **فصل في الصريح والكناية** الصريح لا يحتاج الى النية
ولا الى ما يقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما والاستتار لا يثبت بها ما يتعدد بالنية
فلا يحتاج بالتعريض لانه نوع من الكناية لانه نوع من الكناية نحو لست ابا بزان اذا قال تعريضا
بان للمخاطب ان علم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت باين وانت حرام بواين
عندنا وعند الشافعي فهي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بالصريح الطلاق
رجعي فكذا بالكناية عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كنى عنه وهذا كما قالوا
في جواب كنايات الطلاق تطلق مجازا الا انها كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق
كما هو موجب تلك الالفاظ فاذا كانت على حقيقتها وهم من جعله تعليلا لان معانيها غير
مستندة لكن الابهام فيما يتصل به كالبين فانه مبهم فانها باينة عن اي شيء عن النكاح او غيره

هذا عند مولانا في التنقيح منه

ولا دخل فيه ذلك لكونه محسوسا كما نوهه صاحب التنقيح فصلا لا بعيدا منه

فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وبين لموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة بطلق رجعية لانهم قد وها بما يستتر منه المراد المستتر في الطلاق فيصير كقوله انت طالق
زاعما انهم انما ذكروا القول المذكور في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم
والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي
كما في انت طالق لم يصب لانه ان اريد عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان اريد
عدم استتار معانيها المرادة فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليها الا بالبيان من جهة المتكلم والمعتبر
في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل
اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال وتحقيق علمائنا الباء لا الجاء في الجواب عنه الى
التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه
ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت بطريق الاطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي رحمك يعني به
الدليل فيحتمل انه امر باستبراء الرحم لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا
انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة
ولم يصب فيه ايضا لانه يرد على قوله يثبت بطريق الاطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما
يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في
اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاص المسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص
الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبهة كما في موت الزوج وحرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها.

41

لان المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى
قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة **التقسيم الثاني**
باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما ان يسوق
الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا ما صيانة
عن قسيمه مفهوما ووجودا وكذا في سائر التقسيمين والاول اما ان يقبل التخصيص او التاويل
اي احدهما اولا والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سيق لها ومنه يظهر انهما قد يجتمعان في كلام
واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا لانه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار
معنيين والثاني اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة
والثاني المأول الشامل للمشكل والخفي والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد من
النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد
اولا والاول المفسر والثاني المحكم كقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة والكل يوجب
الحكم ويقدم كل منها على ما دونه عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض
فخفي وان كان لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه والخفي كاية
السرقة خفية في النباش والطرار لعارض وهو اختصاصهما كل منهما باسم اخر فان كان الخفاء
اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار فانه
كامل في معنى السرقة ثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا والمشكل ما لغموض في المعنى
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فانه على ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى لا ينتقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه

ظاهر

نص

ماول

مفسر محكم

خفي مشكل مجمل متشابه

لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه
سواء كان غسل جنابة او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان لحدث
اولا وانما لم يعكس لان صيغة التكلف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في اية الوضوء
عليها او لغرابته من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة استعار القوارير لما يشبهها في
الصفاء والشفيف ثم جعل من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء
كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه في اللغة
لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا ثم لما
بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث
احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليوقف على علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه
وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما
وحكم الخفي النظر اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل
التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين
والمجرور متقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة
وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج الى النظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين
البعض وربما حصل لذلك ولهذا قال ثم النظر والتأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا و
للمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله
الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن يرى الوقف على الراسخون في العلم
الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابهات فعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون الحكمة

في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف عن الطلب والتامل جواب
دخل مقدر تقديره ظاهر لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل ائمة السلف في كل قرن اذ من
ايته الا وتكلم العلماء وتاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم
احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابه
لانا نقول عدم الانكار مم فان قراءة الوقف على الا الله مع تعين تلك القراءة
على الاولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الاخر
في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى الرشاد وشبهته لما ذكر في المفتاح ان بيانه يدل على الاشتباه
فيه ما سبق المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على
نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا فالو تقديره والذين ظلموا اسروا
النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ والمعارض العقلي الاول لخصوص
بالانشاء والثاني بالاخبار فالانم عدم واحد منها ولذلك عطفه باو وهي ظنية اما
الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما
العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وعدم الوجدان
وغايته ما يفيد الظن ووجب بلزوم ظنية الوجوديات في محل دليل نقلي فان منها متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا كمعنى مثل ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل ونصب
المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على ارادة
الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يؤلف كلام من المتواترات لغة وصرفا
ونحوا معه من القرائن ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على المطلوب

من ادعى ان لا شيء من التراكيب بمفيد للقطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو
الا محض السفسطة او العناد وقد يمنع ذلك بان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة **باب البيان** لما كان النوع بين المعتبر وما دونه باعتبار القبول
لبيان التبديل وعدم القبول احتيج معه الى معرفة ذينك البابين فلذلك ذيل التقسيم
بباب البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الاتي ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الفرد
ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد
من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وما يتعلق
به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم البعض بيان التبديل وهو اما بالمنطوق
او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام لم يبق اما ان يكون بيانا بالمعنى الكلام
لعدم انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من اللازم له كالمدة الثاني
بيان تبديل والاول اما ان يكون متصلا بالمغير او معه الثاني بيان تغيير كالتخصيص الموصول احترز به
عن المفصول لانه نسخ عندنا والاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية
المدة التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان
يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان التغيير يجوز بخبر الواحد في جوازه دلالة على جواز
بيان التقرير به ولذلك اكتفى بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من

السنة ويجوز تأخيره الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون للمبين حكما ايجابيا او تحريميا
او وضعيا لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان فحينئذ لا يجوز
تأخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب
خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وان فرعنا فانهم لا يجوزون تاخير بيان ما يحتاج الى البيان
عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل فمذهبه انه لو افتقر الى البيان ان
كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وذلك ان
ثم نص في التراخي وعلى صريح في اللزوم واللزوم في غير بيان التغيير واذا ثبت فيه جواز التراخي
ثبت في بيان التقرير دلالة وفيه نظر لان اداة التراخي لم يدخل على البيان بل على عبارة اللزوم
فلا بد من صرف التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيده
لانه يجوز بيان التغيير بخبر الواحد بعدما صار ظنيا ببيان اخر مرة ان كان المبين قطعيا
سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطع فلا يصلح مغيرا
له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي
فانه تغيير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة
البعض يكون تفسيرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا للموجب ولا مفصولا
اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال
او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه
ولو صح الاستثناء متراخيا لما اوجب اي لما اوجب النبي عليه السلام الكفارة تعيينا اذ يكون
اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه
اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الخلاف روي عنه انه قال

يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وانكرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان ما قاله
جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير
متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير
وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيهه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا
للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت
ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سيأتي في فصل مفهوم المخالفة
بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ حينئذ لا يوجد معنى التغيير ولم الاطلا
على تقدير عدم المغير لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي
لا يصح التخصيص اي النقض الا موصولا اتفاقا بل يتفرع بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا و
بيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على البعض بما يتناوله بكلام مستقل
متراخ انما الخلاف في انه تخصيص يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان
فلا وجه للاحتجاج اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله
ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من جنس البقر على سبيل البدل ثم تبين متراخيا ان المراد
بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه
متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تعالى وما تعبدون من دون الله الاية فانه صلى الله عليه وسلم
لما تلا الاية على المشركين قال له ابن الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين التي
امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير
وعيسى والملائكة متراخيا لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت انه لا خلاف فيه

في امر اخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه ولا الجواب عن طرف اصحابنا بان
الاول نسخ للاطلاق لانه متأخر وفي خلافه آخر وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكر جوابا
عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان من لا يتبع الرسول
من اهله مسلما لكن استثني بقوله الا من سبق لانه انما يتناوله في غير محل الخلاف
لما عرفت اما لا نزاع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب انما يناسب من نازع فيها
كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يساعده اهل اللغة فان المعتبر فيه عدم اتباعه
دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
لان ما لغير العقلاء لما مر على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما افصح عنه عليه السلام
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
لدفع وهم البعض التناول لهم عليه السلام نظرا الى الظاهر لما مر انفا واعلم انه لا فرق بين
التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيان تغيير
عندنا وهو حسب ما ذكرنا سابقا ان لا فرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا **فصل في الاستثناء** مشتق من الثني بقول ثنيت
الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل
ومجاز في المنقطع ولذلك لا تحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما عند
اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع من تقسيمه اليهما ولا من تعريفه بتعريف
الجامع لهما وهو ما دل على مخالفته بالا غير الصفة ونحوهما لان المقصود ههنا لما كان هو الاول
اذ لا خطر لبحث عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الاستثناء المشترك

بينهما وصيغته موضوعة لمنع ما تناوله صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع
لان الاستثناء يعرف لفظي فلا تاثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض
ما تناوله لاخراج الاستثناء المستوعب اي باطل بالاول ونحوها انما ذكره بأداة الفصل لان الشرط واحد
من اداته لا بعينه ويخرج سائر التخصيصات بهذا الاداة الى ما ظهر بما تقدم من كون الاستثناء
مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل النحو واما في الشرع فهو على قسمين
وضعي وهو ما ذكره وعرفي وهو التعليق ظاهرا استثناء على وجه هذا العبد ان شاء الله تعالى
بمشيئة الله تعالى في البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق
اسم المستثنى على هذا النوع قال الله تعالى اذا اقسموا ليصرمنها مصبحين فلا يستثنون اي لا يقولوا
ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض
مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد
الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير منحصر في
النوع الثاني لان ابطال من نسخ الاستثناء المستوعب داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا
اي القسم العرفي ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق بالله من الاحكام نحو الطلاق والعتاق
واما النية فعل القلب فلا تاثير له في الاستثناء عند ابي ح رح ومحمد وتعليق لكن بشرط لا نوقف
عليه فلذلك لا يتبع للعلق اصلا عند ابي يوسف رح فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا لم يحنث بذلك
عنده لا عندهما من هذا ظهر احتمال ان يذكر في هذا الفصل من حيث انه استثناء لا من حيث انه تعليق
وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه تغيير
موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بيان لتطويل
المدة على ما فيما تقدم ولا تعرض فيه لمعنى الكلام فمن وهم انه تغيير محض فقد وهم بمعنى الكلام

ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر اليه الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات
ثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى منه للمستثنى بحسب الارادة
بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل وكان النووي دفعه عن طرائق
قد اتفقوا بادي بدء وذهبوا بدءا وحملوا على ثلثة مذاهب اذ لا بد من احد
التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة وهو الذي قالت فيه نفي ظاهر في انتفاء
بان لا يراد العشرة او لا يراد ولا يستند اليه الاخير اول المذاهب واولاها وعلى الاول
ان اريد بها السبعة فهو ثانيها وان لم يرد بها السبعة فهو ثالثها وان وهي مرادة
قطعا فيكون مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة في قوله
له علي الا ثلثة اطلقت على معناها فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقي السبعة
ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا الى سبعة والثاني وهو مذهب
اكثر انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له فهو اي قوله الا ثلثة لتوكيد
ليس له على ثلثة فيكون التخصيص بالمستقل في بيان ان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة
والحكم في البعض الاخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب
الاول هذا النوع ثابت بينهما مع فرق لطيف وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم
الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا في رده ان العشرة اسم علم للعدد المعين
لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فان لم يكن
اذ خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث وهو مذهب القاضي
ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة
ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة فهذا يشار الاول في كون الاستثناء

لكنّا بالفتح بعد الثنيا اي الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق
الحكم بالباقي بحسب وضعه ومعنى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء يكون
في العدد كالتخصيص بالعلم وكانه قال له علي سبعة وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف
وعلى الاول يكون كل منهما اي من التخصيصين المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان
في ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر بخلاف له علي سبعة وجاءني غير زيد ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاشارة الى ما ذكر بل
الى حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا كذلك
يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في حال احدهما دون الاخر ويكون
الاخر مسكوتا عنه وتغايرهما اي الاول والثالث انه في الثاني يكون اثباتا ونفيا
بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب الثاني جملتين احدهما مثبتة والاخرى
منفية بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب في رد
الثالث انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة الفاظ دل على ذلك لا استواء ولا تركيب
اي في المذهب الاول وهو غير فصيح انما اعتبر ابن الحاجب في العقيدة كيلا يتجه النقض بمثل عبد الله
وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظاهر ومن انصف الجواب عنه فان
المراد ينبغي مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة المطابقة بين القولين
المذكورين في المعنى لا الموافقة في الوضع فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم
ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون الوضع في الاول جزئيا فقد اتى بشيء عجاب
اذ لا يخفى انه لا يفي بالمقصود وهو دفع التناقض بطريق ما ثالث لان المحذور في اي على تقدير
ان لا يكون للقول الاول وضع جزئي مستعمل في معانيها الافرادية فان اريد في المثال المعهود

عشرة ويسند اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد
بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب المذهب الثالث على الثاني وكل المذكور
مجرد قول بلا معنى لا يسمن ولا يغني قيل هذا المذهب هو المشهور من مشائخنا وبعضهم كالقاضي الامام
ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي مالوا في الاستثناء الغير العددي
الى المذهب الاول لحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم ينبغي انهم لم يرجحوا هذا المذهب لكن
فهم مما ذكر في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة ان مذهبهم هذا لانه ان الاستثناء
الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود ثم
لا يقولون به فان التخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة
على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو المذهب
الثاني لان النفي والاثبات عليه اي على المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة فعلم انه اي ان
مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول لحكم العرف بعد ان العرف شاهد على ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة بمعنى الكلام في ثبوت
هذا الفرق فرقه بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي
التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه لفراغ ويتكلم بالباقي ومن النفي اثبات
وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حكم الحكم ولكن نفيا واثباتا بالاشارة
يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق
بين الاجماعات الاربعة وفي العددي ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا في ان كان
لي الا مائة فكذا لا يحنث ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق
المائة فلا يشترط وجودها ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء لانه كقوله ليس له علي سبعة

واحتج على المذهب الثاني بابطال الاخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض بناء على مانع
شائع كالعام المخصص الذي ينعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام التكلم الموجود فاللازم
على المذهب الاول والثاني فغير معقول لم يقل فلان دلالته على عدم الشيوع في تناول
المقام وباجماعهم اي اجماع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس وهذا صريح في ان
الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه
بالاجماع الطلوع بهذا الاجماع لان المراد به الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله
الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه واما ما قيل فيرد
للمذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء النصف
من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم التسلسل بتقدير ان استثناء النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف
من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكره من لزوم استثناء نصف
الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى
من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع
بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقية
عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا غير محذور عند صاحب المذهب المذكور والفرع في
جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على
انه استثناء متصل من جهة ان قوله في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل
صار قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة اذ لا قرينة فيه على معنى المجاز سوى
الاستثناء واجيب عن الوجوه المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم

اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة تقرير له اي تقرير التكلم باثبات ثلثة
واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الوجود والتكلم بالباقي انما هو بالنظر الى الحكم
فلا ينافيه اي فلا ينافي وجود التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته
على نفي المذهبين الاخرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام
كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان المجاز
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام فان زيدا مثلا يطلق ويراد
به بعض اعضائه وان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني وتقريره
نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نسلم انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر وان اختير
الاول فوضع المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذ لا صحة له في بعض الصور كقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه لو كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له
يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا وجه لان
يكون قوله الا خطأ استثناء منقطعا كما قال ان فيه دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه
اي لان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب
له من جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله اي على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس بان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور كقوله صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل
لان بعض الصلوة بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد

تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع
في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة
الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض الاخر بلا طهورة اذ لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل
فرد والاستثناء من النفي اثبات من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فليس بشيء للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما
لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء
من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والنزاع لاحد ان
من حلف اكرم رجلا عالما بر باكرام عالم واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون
في العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا فمنشأه عدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق النفي
ووقوعها في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء
عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي فمن جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا
يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيه ينتفي
هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي
وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر للصانع بحسب عرف الشرع جواب عن
الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود
الاله فسوق الكلام لنفي التغيير يلزم منه وجوده تعالى ثم على المذهب الاول لانه لما ذكر الا ثم

ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى حكم الصدر
ولا لما اخرج منه وضرورته على المذهب الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم
من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم
ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه والقصد الاشارة ان ينقلب عبارة
اذ سيق الكلام لما ثبت بها اذ النوع فيها ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا
فاما اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت التوحيد تعالى بطريق العبارة على المذهب
الاول فتامل **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قطعا
وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر
عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا
لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا الابطال بطريق المعارضة
لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة
حقيقة مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا خصومة فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار
عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة
والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد
وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم التعطيل لانه
قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يتاتى ذلك على الثاني لان استثناء الانكار ليس تغيرا

للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء لانه كالتبديل
الذي ذكر في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا استثناء الانكار
منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء
هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا **مسئلة** الاستثناء متصل ان كان المستثنى
بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك
بينهما فيصح اتصافه بهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء
في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لما ذكره فخر الاسلام ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون
ليسوا منهم لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اي الذين
يرمون والراجح ان التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن
المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا يتم كون الفاسقون صدر الكلام ولا الغرض من تعليله بالتوبة
يتم بعدم كون التائب من الفاسقين حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى
على تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ
لا بحسب الواقع لما ذكره ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى عن
حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول للمذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وهنا ليس
كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق
في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم ان انقطاع الاستثناء
يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه
وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين من هذا الحكم بل معناه
انهم لا يبقون فاسقين وهذا حكم اخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر الشيء بعد الا ونحوها غير مخرج

عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر اولا ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف
قبل نزول اية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان
يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه كيف يمنع عنه بل اثبت
فيه حكم اخر وهو انه غير مؤاخذ به **مسئلة** الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى
مثل المستثنى منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا مماليكي باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح استثناء الكل اذا كان بلفظ
المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او زوجاتي
وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود
نحو نسائي طوالق الا زينب وهندا وبكرة وعمرة او الا هؤلاء ولا نساء سواهن
حتى لا تطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما هو تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل
اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه شيء يكون الكلام عبارة عنه اذا **مسئلة** تعقب الاستثناء الجمل
المعطوفة بعضها على بعض بالواو كاية القذف فالظاهر ان ينصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب انما قال فالظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه
الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لنا ان الاستثناء متصلا
به ولا انقطاع عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها دليل اخر تقريره انه بسبب الانقطاع بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان الضرورة
اطلقها لنظم الفروق بسبب عدم استقلال الاستثناء والتي هي سبب توقف صدر الكلام
ومن قصر على احد بها فقد تندفع بالانصراف الى الواحد وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق

فلا وجه للنبي وذا لا غير ماد لما اشتهر ان يقال ان الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك
الجمل في الاستثناء تداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من
ان التوازي في النظم لا يوجب التوازي في الحكم ففي الاستثناء اولى يعني ان العطف لا يفيد
شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في
الاستثناء وهو تغيير في الكلام لا حكم له اصلا اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى الكل
في الجمل المختلفة كآية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد
نزل بعد اثبات المطاعن على وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل والقال
لان الاوليين منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار
دفعا لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي
قائمة ههنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك
ستر العفيف بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف بالواو
يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى يقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة
لا يعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه
غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستئناف اشارة الى انا اعلم انا جعلنا الاوليين جزاء
لانهما لفظا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالثة مستانفا لانه بطريق الاخبار
وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود بالقذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول بتعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن
الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف
الاستثناء الى الكل لا يقال لم لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم

على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بمطلق بل هو ظاهر يعدل عنه بقيام الدليل فظهور الدليل المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال فطلب العفو عن المقذوف
وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة
ايلام كالضرب بل هو اشد في كونه زاجرا للعدل والوجه الذي يقبل شهادته من الحد للسفيه
فعلم انه لا ينافي سبب الحد والمقصود من قوله تعالى ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم
على الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو
زاجر كالجلد علم انه حق العبد ايضا فما دل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد كذلك
فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو ويسقط الجلد بطلب
العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل
القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه بيان فلان
الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع
بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه
قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه فقد مر ان كلمة على يستعمل في الشرط
يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ولا يفسد البيع بهذا الشرط
مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين
اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط
حقيقة فلم يفسد البيع **فصل في بيان التبديل** اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم

دون علمنا كان النسخ بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع
بعد ما كان الاصل بقاءه فسمي بيان التبديل والكلام هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا الا عند وهذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان
التخصيص في المرتبة الثانية يجوز ان يكون المخصص متراخيا على ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من
التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا التغاير
كالصلوة والصوم وهو جائز في احكام الشرع عند علماء اهل الشرائع خلافا لبعض العيسوية من اليهود
وواقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق
لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل السماع لكان نسخا لكن ثبوته
غير مسلم فان الوارد في نسخ الزائد على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا يبقى في انكاره وقوع
النسخ في الاسلام واما اليهود فيحتج بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذ ثبت في التورية ان موسى عليه السلام بشر بشرع محمد عليه الصلوة والسلام واوجب الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت
بالنظر الى المكلف فدعواه في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر
اذ لا اشارة في التورية لشرع عيسى عليه السلام وقد نسخ به بعض احكام التورية على ما نطق به القران
ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في الاتي لان المطلق موجب للعمل في الحال والمستقبل
سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود السبب على اختلاف الاصليين ولورود الدليل
الناسخ بطل ذلك الموجب ولا نعني بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى عليه السلام
نقلا لانهم نقلوا جمهور اليهود انهم لا ينكرون الجواز وخصوا الانكار بشريعة موسى عليه السلام

بخلاف الجمهور ولادعى ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل عنه تواترا واما تمسكهم
تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض زاعمين انه مكتوب
في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم قالوا
من اصل العمل في السبت لا يجوز لصدقه صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنهما
بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت نصر عدد يكون اخبارهم تواترا او الوثوق على كتابهم لما وقع فيه
من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي تناول موجب النص للمنسوخ
زمان ورود الناسخ وهذا تكليف بالمحال وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ
لحكمة لامتناع العبث على الحكيم حينئذ ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على العواقب
فيلزم المحذوران المذكوران واجيب عما على الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وحدة الزمان لما عرفت
انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الامر وبمنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا تمسك لهم
في بيان الملازمة المذكورة بذبح ابرهيم عليه السلام جوابا عن سؤال مقدر تقديره ان ابرهيم عليه السلام
امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه والفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر بالذبح مرتفعا لم يحتج الى
قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني انه لا نسلم انه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال
به وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا اي حققت
ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر به بل الشاة كانت فداء كما نص عليه قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب
بالامر مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه اخر بنفسه بان يتقدم عليه حتى ينفذ

فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده وإذا كان فيه الحق الامتثال أي كان إبراهيم
عليه السلام ممتثلا للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه إذ يتبين أنه لعدم أنه بعدم ركنه
فإنه بيان مدة بقاء الوجوب وهي وجبت الآية فإذا كان الوجوب قائما والولد حرام الذبح
وأما الجواب يعني عن الوجه الأول بأن البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الأمر عليه بناء على أن الأمر
للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لأنه
يلزم حينئذ أي على تقدير كون دلالة الأمر على البقاء أن لا يكون نص ورد فيه أمر أي نص كان
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما قيد به لأن الشرائع صارت مؤبدة قطعا بوفاة النبي عليه السلام
على تقديرها وكون ذلك في جزمنا ببقاء الأحكام فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه عليه السلام
حجة إلا وقت نزوله لا لأن النص يدل على شرعية موجبه قطعا إلى زمان نزول الناسخ
لأنه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا تصحيح له بدفع ما أورد عليه لأن الاستصحاب
حجة في زمن النبي عليه السلام بناء على أنه لو نزل مغير لبينه فلما لم يبينه علم أنه لم ينزل وفيه أن
الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي إنما هو في حجيته في غير زمن النبي عليه السلام
بل لأن ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء إنما هو في الأمر المطلق فلا يتمشى الجواب المبني عليه
في غيره من النهي والأمر المقيد بما يدل على الدوام والتكرار فلا ينقطع به عرق الشبهة
العامة لغيره أي لغير الأمر المطلق وأما الإلزام لمن أنكر وقوع النسخ مطلقا سواء أنكر جواز
أيضا أو لم ينكر وإنما قال مطلقا لأن ما ذكر لا يصلح إلزاما لمن نسخ شريعة موسى عليه السلام خاصة
بأن حل الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أي حواء عليها السلام له لم ينكر أحد ثم
نسخ في غيرها أي في غير شريعة آدم عليه السلام غير تام لأن مبناه على أن يكون الإباحة الأصلية شرعا
والخصم فيه وراء المنع أي له أن يمنع المبني إلى أن يثبت وأنى ذلك وأما محله أي محل النسخ

حكم شرعي احترز به عن الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في
الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى الكذب وجهل فرعي احترز به عن الأحكام التي تتعلق
بالعقائد وهي أصول الشرائع لا يتبدل بتبدلها غير مؤبد احترز به عن المؤبد عبارة كما في قوله
تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
إلى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض النبي عليه السلام على تقريرها فإنها مؤبدة دلالة لأنه عليه السلام
خاتم الأنبياء ولا موقت لأن النسخ قبل تمام الوقت بداء وإنما لم يقل لم يلحقه تأبيد ولا توقيت
لأنه قد يلحقه قيد للمحكوم به حيا كان أو غيره مثل صوموا أبدا والجمهور على أنه يجوز نسخه
والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وأما شرطه في الأمر فالتمكن من الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل وأما الفعل فغير لازم بالاتفاق لأن
المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من الفعل وأما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عليه السلام
وإن لم يوجد في حق أمته والمقصود من التكليف الاعتقاد والعمل والأول هو الركن الذي لا
يحتمل السقوط لأنه قد تقدم مقصودة والأخرى زيادة تسقط بعذر كالإقرار في الإيمان وأما ذبح
إبراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل أي من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بلا خلاف لتحقق بأنه
تمكن من الذبح وإنما لم يقع لمانع من الخارج إنما الخلاف في أنه نسخ أم لا والحق أنه ليس بنسخ على ما
تقدم بأنه لا يحال قيام الخلف مقام الأصل يستلزم حرمة الأصل وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ
لا لما قيل لأن كونه نسخا وإنما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فإن حرمة ذبح الولد
ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى
يكون ثبوتها نسخا للوجوب لأنه مردود بأن زوال الحرمة بالوجوب نسخ لها والمنسوخ لا يعود

الا بدليل شرعي وبذلك الدليل يثبت حكم الحرمة بعدما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون
الوجوب منسوخا بالحرمة بعدما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب اصلا وورد الذبح لم
يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان
القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا على ما يأتي وكذا الاجماع في حيوة النبي عليه الصلوة والسلام لانه منفرد
ببيان الشرائع والنسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
وبالعكس خلافا للشافعي في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دليل على
عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه ولان نسخ الكتاب بالسنة يوهم الطاعن خلاف ما يزعم
انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدق فيجب سد هذا الباب واجيب
عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الآية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع
الى مصالح العباد كيف ولم يقل احد ان الآية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثاني بما ذكره
بقوله وليس في ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث
بما ذكر بقوله والمراد فيما اشتبه في صحة اسناده الى النبي عليه السلام او نقول المراد اذا اشكل
تاريخه فالمعنى وما خالفه ولم يعقل التوفيق فردوه واذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن
ساقط بالاتفاق يعني انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فالقصد تبيين
ان الكل من عند الله تعالى والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ومثال نسخ الكتاب
بالسنة قول عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة

لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك بما نسخ تلاوة من الكتاب
واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فوهم منشاه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ
الكتاب بالسنة بخبر الواحد لا نسخه بخبر الواحد ولانه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس وفي العكس اي احتجنا في نسخ السنة بالكتاب انه عليه السلام بعد
ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام ويرد على هذا ما ورد على الاول ورجح بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة بانتساخ آية
الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الآية تمامها
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
ورد الاول بان انتساخ آية الوصية بآية المواريث اذ في الاول فوض البيان ثم تولى بنفسه
بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله اي الايصاء الذي فوض الى العباد
وقد تولاه بنفسه وفي قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعار
بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث واجيب عنه بان آية
الميراث توجب حقا بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا يرفع الوصية
الا السنة واما الجواب بان المنتفي بالآية المذكورة انما هو وجوب الوصية والثاني بان عمر رضي
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فالآية المذكورة ثم نسخ بالحديث المذكور بل بما نسخ
تلاوته وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما نسخ الكتاب بالكتاب
فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة

ثبت بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب
اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها
قلنا الاشق خير باعتبار الثواب لقوله عليه السلام اجرك بقدر نصبك مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالاحاد وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالاحاد وموجب كونه تبديلا ان
لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم او
التلاوة معا وهذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ في السنة لا يكون الا الحكم والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه وما يتعلق بالنظم وما قيل انهما قد يرفعان بموت
العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام وبعض القرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان الدفع فيه انما يكون
بدليل شرعي وانما قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قبل بل علمه انه لا يرتفع
لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا فامسكوهن في البيوت نسخ
حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا القبيل اذ لم يثبت كونها كلام
الله تعالى لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
وهو الاحكام الشرعية الثابتة والاخر بنظمه كجواز الصلوة بتلاوته وحرمتها بالجنب والحائض
وانما لم يذكر الاعجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف
على قوله اما الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ او لا فقالوا انها

انما هو زيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع مفهوم
المخالفة كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له حتى تنكح
زوجا اخر انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره
ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع قوله وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص وعنده نسخ لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر او ورد الحج
ههنا مثالين اخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف وان الشاهد واليمين كان في
الكتاب التخيير بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد ش امرا ثالثا هو الشاهد واليمين
للمدعي ولا يصلحان مثالا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب
الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين ان بقيتهما
وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة فنسخ والا فلا كوضوء في الطواف وقال ابو الحسين ان كان الزيادة غيرت
شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اي وان لم يكن حكما شرعيا
بل يكون امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا وصار البعض هذا القول ذكر في
محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لان زيادة الجزء اما
بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او احد اثنين فترفع حرمة الترك واما
بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما يكون على ثلثة
وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة
ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة

هنا ترفع حرمة ترك هذين الاثنين والثالث ما جاز شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء
الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك
الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين ولجزاء الاصل احكام شرعية والنص المطلق
يجري على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد ان للتقييد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا فالواو حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك
الواجب الواحد انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب لانه اذا
كان شيء اخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
عدم الخلف عدم اصلي فما يبنى عليه وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا فلهذا التفريع على قولها فرفعها لا يكون نسخا يثبت التخيير بين غسل الرجل
ومسح الخف بخبر الواحد نص على الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين
مسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب
النص التيمم على التعيين عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد
فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين نسخا
لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النص عند عدم
الخلف لا بناء على عدم الخلف فهي اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون
التوقف على عدم الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا
لان وجوب كل واجب وحرمة تركه اللازم له ينبني على عدم الخلف والنص الاستخلاف ليس بتخيير
يعني ان اللازم فيما نحن به من الصورة المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في الكل الواجب

احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولا الا ان الخلف هو حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح
والنبيذ بخبر مشهور اي ان تركنا ما قلنا وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة
المسح على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة ذا فلا يكون الشاهد واليمين ناسخا وفيه نظر
لان انحصار نصاب الشهادة في النوعين لا يبقى صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس من جنس
ذلك فلا يزاد بخبر الواحد تفريع على ان الزيادة على النص التغريب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان الوضوء المأمور به
لا يصح بدون النية وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الوجوب
فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب
لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب وانما لم يزد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب مع عموم
البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون فيه واجبا
بمعنى انه يأثم تاركه لانه لو كان فيه وجوب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز
الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه ولهذا في كونه واجبا
لاجلها بمعنى ان يكون المصلي اثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لان حق التبع ان
يكون دون المتبوع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب في الكل دون الاول فهذا سر ان ابا حنيفة
زاد في الصلوة واجبا ولم يلحق به في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام
هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصلها ثابت وفرعها في السماء فصل في بيان

الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث يدل على ان الباقي للاب لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار
كالمنصوص واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني لان مرجع ما ذكر
الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان لنصيبه مقدار لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب
المضارب اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا
اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة
في الربح واما قال استحسانا لانه على خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح لمالكه وللمضارب اجر عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا
كان او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير امر معاينة
يدل على حقيقته وتفصيله يأتي في السنة التقريرية وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم في من اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
يرد الجارية على المستحق ويدفع قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر علي رضي الله عنه واشتهر ذلك
بين الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد احد منهم النقض برفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل السكوت
عنه بعد ما رفعت اليه القضية فطلب عنه القضاء بالتقويم عليه وسكوت البكر البالغة جعل
بيانا للرضا والاجازة بحال الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا
النكول جعل بيانا للاقرار بحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لاقدم عليها اقامة للواجب
ودفعا للضرر عن نفسه ورد عليه ان الناكل يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين

الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق والثالث ما جعل بيانا لضرورة
دفع الغرور كالمولى سكت عن منع عبده حين يراه يبيع ويشتري يكون اذنا له في التجارة دفعا
واقع دفعا للغرور عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرر
في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بالمنع والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع
يكون اسقاطا لها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشترى فلو لم يجعل
السكوت اسقاطا فاما ان يمتنع من التصرف او ينقض عليه تصرفه فانهما ضرر يتضرر بهما المشتري
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون
الاخير بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب او مائة وشاة ولنا
ان حذف التمييز للمعطوف عليه دون غيره للخفة متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل
مائة وثلثة اثواب حيث يستهجن ذكره في العرف ويعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير العدد
اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد في التعيين بخلاف العبد والثوب
اي بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد
حتى يصلح تفسيرا على مثل له علي مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة بطريق
مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة
ومثلهما لا يثبت فيها الا في السلم للضرورة فلا يترتب الا فيما صرح به للمعطوف دون المعطوف
عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى لا يستحق التخفيف **التقسيم الرابع** باعتبار الدلالة اي دلالة النظم
والقوم قد حصروا ذلك في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والمصنف زاد عليها
قسما خامسا وهو موجب الصيغة والنوع الاول من بيان الضرورة لما عرف ان الثابت
ثابت بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان

ودرهم او مائة وزن طعام

يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني
ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة والا فالاقتضاء والاول يكون مفهوما لغة في الجملة من غير توقف
على الاجتهاد لا انه يفهم كل من يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون
مبنية على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم
الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والا
فالغرو ونحو ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه ان كان ثابتا عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس المذكور في احد الاولين
ولم يتفطن ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس المذكور في احد الاولين
ولم يتفطن له وانه يلزم ان يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق
الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى التقسيم للقوم يندرج هذا في القسم الاخير كقوله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس الكلام فهو عبارة فيه وفي التعبير
من يملك شيئا فلا تجب عليهم الزكوة والحج وتحل اخذ الصدقة فهو اشارة في هذه الاحكام وفي ذلك
بزوال الملك عما خلفوه في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء وكذا ثبت لتوقف الحكم الثابت
بنفس النظم شرعا عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون
بالاستيلاء بشرط الاحراز لتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجة على الزوج الذي
ولد له وفيه اشارة الى ان النسب والولد اي الذي حكم له الولد لا الى الوالدة حقيقة

وبهذا لا يرتفع دفع قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وفيها ان نجز حرم
والى اختصاص النسب والى انفراد الاب بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا
في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك مال له لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص الاب به على قدر الامكان وملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت
هذا وذلك موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما ما ورد ان الابن
يستغني عن التقدير ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب على الاب لنفقة الاولاد
ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن المقسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال ان
اراد استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص وان اراد استيجار غيرها فهو
بدلالة النص لا باشارته لعدم سوقه بالمنطوق لم يصب وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة
ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث بناء على ان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وقوله
تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق وعند
الشافعي رح لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى
جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر لجعله اكلا واما الحق به التمليك دلالة
جواب سؤال تقريره ظاهر لان المقصود بالاطعام يحصل بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة الاكل
فقط وفي التمليك قضاء ها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة
لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا العارية
اذ هي ترد على المنفعة ولما تشعر ان يقال ان المذكور في كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم للثوب تدارك بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي ستمنا ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام وهي ان يوكل على ملك المبيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبس

على ملك الغير فانه لا يتم به المقصود للغير ولا بد للاسترداد دون المسح فانه لا يمكن رده بعد
الاكل واما دلالة النص في النسخ فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة
الضرب لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التأفيف لاي لاجله وهو الاذى موجود في الضرب
على وجه اكمل وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل عبارة وعليها اي على المرأة دلالة
لان المعنى الذي يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك بينهما وكوجوب
الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب
الكفارة في الوقاع له هو جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما وكحد
الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة
بدلالة نص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الحد في الزنا له هو قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل اشد لانها في الحرمة وسفح الماء
فوقه اما في الحرمة فلان حرمة الفعل فيها ابدا لا يزول وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح
والشراء واما في السفح فلانها تضييع للماء على وجه لا يتخلق منه الولد بخلاف الزنا
وفي الشهوة مثله وابو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه
هلاك نفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اي فراش الزوج لا يجب فيه اللعان
ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ورد
لا ما لانها في الشهوة مثله واما فيها من تضييع الماء فاصر في الحرمة رد لترجيحها عليه من جهة
السفح لانه قد يحل بالعزل والترجيح بالحرمة غير نافع لوجوب ما يمكن ترجيحها من جهة الحرمة
لان الحرمة المجردة عن هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا ومن هلاك النفس وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته

لا تزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد ولوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
لا يجب الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف وعلى كل يجب
القصاص بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب القصاص هو الضرب
بما لا يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ في ذلك وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا
اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه
اي عند النقض ظاهرا او باطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة
فيكون اكمل من غيرها وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة
نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وفي المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب في القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة
اذا حنث فاولى ان يجب وهو حانث في الاصل ونحن نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبرا لما ارتكبه ولهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء زجر عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة لتنضاف العقوبة الى الحظر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطأ فانه مباح من جهة الرمي الى الصيد
مثلا ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة
انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله ومحظور من جهة الحنث واما العمد و
الغموس فكبيرة محضة فلا يلايمها العبادة لانها تمحو الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات دون الكبائر لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان

الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال
مقدر تقديره ظاهر لما فيه من شبهة الخطأ لانه ليس بآلة القتل وهي الكفارة مما يحتاط
في اثباتها فيجب بشبهة السبب وهو القتل الخطأ فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب
الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه
اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا
والزواجر اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا فسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتتميم القدرة القاصرة فيدخل في
فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن
فان حرمته لا يماثل حرمة الذمي في العصمة لانه حربي يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها
والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في
القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة الا عند التعارض فانه يتقدم الثابت بالعبارة والاشارة على الثابت بالدلالة
كما يتقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
اراد به المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله القياس رأيا لا لغة بخلاف الدلالة وبحث
وهو ان القياس قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا يصح ان يقال مدرك في القياس رأيا لا لغة على اطلاقه كذلك لا يصح ان يقال في
الدلالة على اطلاقه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما المقتضى فقد
مر بيانه والعموم لم يعن بحقيقة في النصوص الشرعية تمثيله نحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي

البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت
اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من
الاركان والشروط فقال ابو يوسف تفريع لما مر انه لا يثبت ما يحتمل السقوط لو قال اعتق
عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع
ثمه عن القبول وهو ركن وقالا سقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله اي
قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول
ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت
مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضى اي لا يكون تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول
الحالف انما صورة المسألة في قول الحالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا آكل تفريع على ما مر ان المقتضى لا يعم لان طعاما ثابت
اقتضاء ونية التخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة انما هو الدال على الماهية لا على الافراد
اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله
لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن سؤال مقدر
تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم العموم في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوي
اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا ولا اشرب

ان يقال اذا لم يمكن المصدر على ما ينبغي ان لا يحنث بكل تداركه بقوله واما لا يحنث بكل الكل لانه
مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود ماهية
الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالة لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق واما صح نيته في قوله بخلاف النكرة
المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا اساكن فلانا ونوى بيت
واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان تكون في دار واحدة وكاملة
وهي هذه اي المساكنة في بيت واحد فنوى الكامل فنية الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب
تعيين احد محتمل اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام ولذلك اي لما
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر
الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة وكذا في طلقتك لان بحسب اللغة انما هي على
مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال
وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر لا لغة دون طلقي نفسك فانه تصح نية
الثلث فيه لان معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كما في سائر اسماء الاجناس على ما ياتي في الفصل
الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت باين وان كان

امرا شرعيا ايضا لكن تصح فيه نية الثلث جواب سؤال تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلث
ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا احتمال فيه
الا بالعدد وتقريره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث
في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي
الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة
للملك الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا
للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما وما يتصل بذلك اي بالمقتضى المحذوف وهو شيئين
احدهما بالاخر ولا فرق بينهما فيعطي احدهما حكم الاخر وهو ما يتغير اثباته المنطوق لما
كان المحذوف على نوعين محذوف يتغير اثباته المنطوق ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق كما في
قوله تعالى فانفجرت اي ضرب فانفجرت وكان للمتصل بالمقتضى الاول دون الثاني فسر المراد بما ذكر
ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهل القرية فان اثبات الاهل
يغير الكلام لانتقال النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا عنها
بل سؤال المفعولية من القرية الى الاهل فنوى الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجري فيه
العموم والخصوص قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء
والمقتضى في اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا
اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العبارة فتصح نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين

احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اخبار ان الفاظ
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع
الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع
الشرع للانشاء فاذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم للمقتضى ولان
نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص وفيه نظر اذ لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا بد
تعرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من جهة الوضع في شيء
وايضا لا يصح ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا موجب
ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في ذلك
ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان جاريا في المعنى
الاخبار يوجد فيه خاصيته وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق
بلا خيار قطعيا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة و
يدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه
غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازما اي الذي هو
صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر انه ثابت اقتضاء لا يصح
لنية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى في طلقتك بخلاف الاول وانما تكلم على

تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكرا ولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول
بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتأمل ثم انه منقوض
بمثل انت طالق طلاقا فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفع بانه انما يصح نية الثلث
حينئذ لانه اراد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف وتقديره انت طالق لاني طلقتك
تطليقا ثلثا ومعنى انت طالق ثلثا انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث لا كما عن بعد وكذلك على ان
تأويل انت طالق بائن ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ولا يتوهمن ان
المحذوف وقسم آخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة اي طريق الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة
منها اي مما ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله كلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى الفجر من الليل ويلزمه ضرورة
جواز ان يصبح جنبا زعم الامام السرخسي انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي اورده
في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية المتن اي
المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله ذكر
ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا
من احواله والثاني اي المفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا
ونفيا والمفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا له شرائط التي اوردها المص
وقالوا في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرائطها الى ان لا
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وشرطا ان لا يظهر اولوية

اي او لكونه المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولمساواته اياه حتى لو ظهر احدهما
كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الى تعديه الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
لا تدرك الا بالفقه او بالقياس ان احتيج اليها ولا يحتج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي
في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة
فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي
المنطوق لسؤال او حادثة كما انه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل
على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال في قوله لسؤال بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال
بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر
شرائطه شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم
عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء يعني هذا القسم من مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصار
فهموا من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل من المني عدم الغسل بالاكسال وهو ان
يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قول المسلم
محمد رسول الله اذ حينئذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ حينئذ يلزم نفي
الوجود عن غير زيد ولا يلزم الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق
على الواجب تعالى على اصل من قال بعينية الوجود فيه تعالى ولاجماع العلماء على جواز القياس كما انه دل
على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال

الفعول عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة لان وجودها شرط القياس فموضع
القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام
وهو للاستغراق جواب عن الاستدلال المذكور ولما اشعر ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل منحصر بوجود المني فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال
بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة يعني ان الادخال
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل
المشقة ومنها الوصف اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عن
الشيء عند عدمه عند الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور
المعتزلة بدونه اي بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصف المحللات
من الاماء بالمؤمنات فدل على عدم حل غير المؤمنات منهن للخوف فان في قوله الانسان
الطويل لا يطير ما دار الفهم ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهومه الموافق
دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فيثبت
انه في مفهوم المخالف ولتكثير الفائدة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة
من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملائما لغرض العقلاء مما يرجح المصير اليه
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير
عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف على علية وصفه لذلك الحكم فيقتضي
عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنضبط لم يعلم لا تنحصر فيما ذكر لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكروا وما تنبهوا
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان الفائدة منحصرة لمفهوم المخالفة قالوا

ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد
عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض
العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة بل يراد تعريف الجسم والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو ومامن دابة في
في الارض الاية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان
الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو المدح والذم
فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق
شيء من الامور المذكورة او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم
براء فبرأة ما اورده عليهم على الاقرار اي في قوله نحو الجسم الخ وقوله نحو المدح والذم
او التأكيد خطأ فاحش لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف او للمدح او الذم
او التأكيد لا يكون مخصصا والاستقراء انما هو لعدم فائدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع
فيه وانما النزاع في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه
ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون الحكمة وجدت في كتاب الله تعالى وحديث الرسول
صلى الله عليه وسلم الفائدة بعجزنا عن دركها فلو نحول على المثال الجزئي لا يصح الحق عمدة
الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني ظاهرا
وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع والتقدير عدم الفوائد الاخر غير مطابق
للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي علية الوصف لذلك الحكم

لا نجد نفعا في تمام التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير
الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم
عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما شرعيا ونحن ايضا نقول به انما النزاع في
لعدمه بعدم الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في
العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم
الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي
فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافر في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في
فصل المطلق والمقيد ويظهر ايضا في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهية دون الحرمة
واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف
قولها في ام ولد ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر
وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن فقد يكون دعوة الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر
مني انه نفى نسب الآخرين هذا عند ابي حنيفة وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس
لتخصيصه اي ليس قولنا انه نفى نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل
السكوت في موضع الحاجة بيان بانهما ليسا منه وذلك انه يجب على المرأة دعوة النسب فيما
هو مخلوق منه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا بغال الحاجة الى
البيان لانها صارت بالاول ام ولد من وقت ولادته فيثبت الاخرين نسب بلا دعوة

هذا وجه قول فخر في الخلافية المذكورة لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام
الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي وقد وجد لما ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا
هذا على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوى الاكبر
قبل ولادة الاخرين اما هنا فلا فقد اندفع بتقريرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم
على الامامين نقضا لما قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه
لا تقبل الشهادة لانه ليس بناء على التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انهم يعلمون له
وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم بل لانه اورث شبهة وبها ترد الشهادة وتحت
لا ينفي الشبهة فيه اذ التخصيص بالوصف في مثل هذا النوع كما يحتمل ما قالا يحتمل المبالغة في التحرز
عن الكذب باعتبار انهما تخصصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة
في نفي وارث اخر اي لا نعلم له وارثا اخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشأه فاحرى
ان لا يكون وارث اخر في موضع اخر ومع هذا الاحتمال لا يمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم الشرط اقوى مفهوم الشرط
من مفهوم الصفة فكل من قال بالصفة قال بالاول بدون العكس وللشافعي بما تقدم في مفهوم
الصفة من معقول ومنقول له ايضا دليل تحقيقي وهو ما ذكره المصنف بقوله عملا بالشرطية كان الشرط
ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم
على حاله او يعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا
في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف انه تظهر فيما ايضا لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب
عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل
النزاع هو النحوي وهو ما دل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول

ومسببية الثاني ذهنا او خارجا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما ان الحكم يثبت بعلل
شتى وعلى تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه كقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده لانه علق
جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء على
اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا
لما مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز الشيء عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا
ولا مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل العربية
في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على
تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا
ثابتا باللفظ منطوقا به ومفهوما وكان الشرط تخصيصا قصر العموم المتعادي على بعضها وابا
حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على
ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند انتفائه وكل من
الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود
الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا
على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا
دلالة على عموم التعادي حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط
ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا
عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على

جميع النقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين او عدم على سائر التقادير عنده فصار انت طالق
سبب الحكم وكان تاثير التعليق في تاخر الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتق
بالملك تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده والملك غير موجود فيبطل التعليق
وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود
السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب فصحيح بالاتفاق
وكفارة اليمين اذا كانت مالية جواز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة قبل الحنث مثلا بناء على هذا الاصل دلالة فان اليمين سبب الكفارة فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث يثبت المال في الذمة بالشراء
ولا يجب اداؤه بعد بل يتاخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما عن
الاخر وذلك ان في المالي ثابت نفس الوجوب بناء على السبب اما وصحة الاداء في البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء قبل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي
تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب اليه من عدم الفرق بينهما في
البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا
للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا وقوله عليه الصلوة والسلام لا طلاق قبل النكاح
محمول على نفي التنجيز والحمل عليه ماثور عن السلف كالشعبي والزهري صرح بذلك في الهداية فلا يجوز

تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند
وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا
للكفارة اذ انما تنعقد والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين بشرط الحنث سبب
وفرق بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني
غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما هو المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني وتبين الفرق اي عدم بيننا
بين الشرط والاجل في شرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فان لزوم المطالبة
حكم مستفاد تاخره من دخول الاجل على الثمن فالاجل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط
فلان الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود
بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يختلف الحكم
عن السبب ولا مانع هنا عن دخوله فيه بخلاف البيع اي اذ
اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيدا
لحكم او غيره الخبر ان احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان
لا يمنع مفهومه عن نسبة واحد منهما اليه سواء امكن تلك النسبة في حد نفسها او لم يكن لخصوصية
في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض
لخصوصية المخبر اداة ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتي ذكره بما لا
الشرعية على صيغة الماضي من الخبر الدال من الانشاء على صيغة لما فيه من الاعتبارات
امر او نهي او متمثل فاخبر عنه فهذا وجه كونه ادل على الوجود وانما قال على صيغة الماضي احترازا

البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا
فشرط الخيار شرع مع المنافي وانما يثبت
الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع صح

قيل
صح

عن الانشاء على صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء على صيغته آكد من الخبر على صيغة المضارع فلا
يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر آكد من الانشاء على صيغته قال الامام السكاكي و
في تفسير قوله تعالى فليمدد له الرحمن مدا فيمده ويمهله وانما الوجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله
مما ينبغي ان يفعله استدراجا وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على صيغته آكد من الخبر
على صيغة المضارع وعن الانتقاض بمثل قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة
ايام ولياليها فان العدد فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب ووجدنهما لا
يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اي اقسام الانشاء ههنا الامر والنهي فالامر قول افعل المراد ما يدل على الطلب
بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا او الا كل
بنحو قول ليفعل استعلاء والمعتبر امارة الظاهر من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب واحترز به عن قول
افعل مجادعاء او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادنى للاعلى افعل
استعلاء وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في حده لا في
الامر اللغوي المطلق عن التقييدين المذكورين ولا في الامر العرفي المناسب لاعتبار الاستعلاء دون العلو الاول
والنهي قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل في لفظ الامر كما يقال والامر لان المتبادر منه المذكور بخصوصه
سابقا وهو مسمى الامر والمراد به الاسم المركب من ا م ر حقيقة في القول بمعنى انه موضوع
وانما لم يتعرض في هذا القول لما قيل ان في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا الا
اجماع الاصوليين قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول والفعل معنى قال الامدي وحكي
انه احدث قول مخالف للاجماع مجاز في الفعل لم يتق عن الغفل لان المراد المجاز المصطلح وهو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المقصود عند الجمهور لا الصحة النفي اي ليس كذلك لانه يصح لغة وعرفا
نفيه من فعل ولم يقل افعل اي يقال انه لم يأمر لعدم انطباق على المدعى اذ لا دلالة فيه على ان الامر الذي

هو اسم ليس حقيقة في الفعل بمعنى انه ما دلالة على ان الامر الذي هو مصدر امر المطلق حقيقة على
الفعل الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اي لان المجاز خير من الاشتراك
لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه وعند البعض حقيقة فيه اي في الفعل ايضا فما يدل على انه
اي على ان الامر للايجاب يدل على فعل الرسول لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل
وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله قلنا المراد به اي بالامر المذكور
القول بدلالة السباق وهو قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز في الرشيد
لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم للايجاب بقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي لم يقل اصلوا لان فيه حرجا عظيما قلنا استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة
لا ايجاب فعله عليه السلام لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر
لا من فعل وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال المراد من
الامر في دليل الايجاب اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول
فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما نقف
عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عليه السلام
وانما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد
اي لا يجوز ان يراد ذلك او لا يجب على اختلاف الاصليين وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال لو
كان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على
الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل له وجه اخر وهو ان يكون الفعل موضوعا للايجاب
كما يقول ابطل الله هذا الاحتمال ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لان اللفظ
سكاف في المقصد لانه في حيز المنع بل الاولى ان الاصل في الدلالة على المقصود هو الدلالة الوضعية

التي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة
المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا نسلم ان القول موضوع للفعل او ما يعمه للايجاب ولا ندعيه بل
نقول فعله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لم يكن سهوا او طبعا ولا مختصا به موجب بالدليل وقد دل على ذلك
قطع المصنف هذا الاحتمال ايضا بقوله وبطل اي بطل القول بكون فعله عليه السلام موجبا لقوله انه
وجه مكان انكاره عليه السلام على الاصحاب صوم الوصال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه رضي الله عنهم
فانكر عليهم وخلع النعال روي انه عليه السلام خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ
ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عليه السلام فعله ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعله
ظانا انه موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب نعم للخصم ان ينكر الانكار
على ما ذكره المحقق في شرح المختصر لا يقال ما ذكر مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عليه السلام موجبا لما
فهم الصحابة رضي الله عنهم منه الايجاب لانا نقول فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك
معارض يرجح اذ في الموافقة احتمال الاستحباب وموجب صيغة الامر لم يبين وموجبه ولا موجب الامر
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على ما ستقف عليه التوقف حتى يتبين
المراد لعدم العلم بانه وضع لكذا او لكذا وهذا عند الاشعري والقول وجماعة من المحققين
او لشيوع استعماله في المعاني المختلفة وهذا عند ابن سريج من اصحاب الشافعي الموافق للشيعة في القول بانه
مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع
بخلاف النوع الاول وهي سبعة عشر الاول الايجاب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو قوله فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد نحو قوله تعالى فاستشهدوا ومنه التاديب نحو قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنه
كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف
نحو قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله السابع

الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين الثامن التعجيز نحو فاتوا بسورة التاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر
الاهانة نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي وليس المذكور يصلح مثالا له اذا لم يقطع النظر عن تخيل
شرعي الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع
عشر معنى الخبر نحو قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت وقيل لما كان حاصل
الاستدلال ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق النقض
الاجمالي بقوله لو وجب التوقف لوجب في النهي لانه ايضا مستعمل في معان منها التحريم كقوله تعالى
لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر
والتحقير ولا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي
في نعل واحد والتحذير لا تتخذوا الدواب كراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس
نحو لا تعتذروا ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا الوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب
التوقف بالاحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة لبطل دلالات الالفاظ على المعاني
الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على خلاف الاصليين واين هذا من احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق والى ما ذكرنا اشار بقوله ولم ندع انه محكم يعني ان الاحتمال انما
ينافي القطع بالحد المحكم لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة بقوله
ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور في النقض الاجمالي لان هذا المعنى ل

عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل لتقرير لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم ظاهر البطلان
ولانه يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء انه دهما
حقيقة فمع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم الحذر للذكور
سواء قيل موجب الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني فالتوقف غير لازم
اذ لا يلزم في عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من
التوقف واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير محذور
لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب مع ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه انما الحذر عدم الفرق
بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة
لمطلق الخاصة المقابلة للواقفية خاصة فكما يخرج عنهم الواقفية يخرج القائلون انه مشترك لفظا بين
الوجوب والندب والقائلون انه مشترك موجبه احد المعنى المذكورين ثم يتعين موجبه واحد بعدم
اختصاصه بالعامة فالقائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلثة معنى توافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك
خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان معنى فلانه يلزم ان لا يوضع للوجوب والندب
وهما من اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة
بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وهو للاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه
المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن ممنوع
ثم فان الامر قد يكون للاذن في حرام لدفع الحرام فوقه وقد حققنا في اول كتاب الطلاق من شرح
اصطلاح الوقاية وللندب عند بعضهم اذ لا بد من الرجحان اي ترجح جانب الطلب واذ ناه الندب والاصل
عدم الوجوب كالاباحة والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة

او يصيبهم عذاب اليم فانه يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك
الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس في ترك غير الواجب مظنة لخوف العذاب
ولقوله ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء قولا وفعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي
الخيرة عن المؤمنين فتعين الاول وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز والمراد منه القول
لا الفعل اذ لو اريد الحكم بالفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على انه لا يصح نفي
الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى
تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ورد
ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر بمعنى الشيء كان قوله اذا قضى امرا فالمعنى اذا
الزم الله ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وح لا مجال للاحتجاج به وقوله تعالى ما منعك الا
تسجد اي عن السجود ولا زائدة دل على ذلك قوله تعالى في موضع اخر ما منعك ان تسجد
والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امرتك مطلق
الامر فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله سنته في تكوين
الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات او تمثيل
ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المتاخرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد تمثيل لا حقيقة
القول فيكون الوجوب اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر
لان معناه كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني فلان مبناه اي مبنى التمثيل عليه وذلك انه
مثل سرعة الاتيان بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به ولولا ان الوجوب مقصود من

الامر لا يصح هذا التمثيل فكذا يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا الفعل الا اذا
الا انه اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعد عدم الاختيار فلم يثبت محافظة على ما هو التكليف
ويثبت الوجوب لانه مفضي اليه وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللوقف فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر والاجماع فان
العلماء يستدلون بها اي بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بعدها عنه ليس بنكير
بل تقرير وكذا بعد الحظر لما مرّ من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب
لان رفعها اعم منه والعام لا يدفع الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب
كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق اصل الطلب فرض فينصرف الى الندب قيده
وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وانما يثبت ذلك اي الندب
والاباحة في الايتين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد في
عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح
القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه
للوجوب فتعارضت الايتان فبقي دليلنا سالما لما كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمه
من ان الامر للوجوب صدرها باداة التفريع فقال فارادة الندب والاباحة به بطريق الاستعارة
معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض
لا شبهة في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة
وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم
في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب
اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي والجامع جواز الفعل

لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب
والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا يباينه بل يجامعه واستدل
من جانب هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا
هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك
اصلا انما يثبت ذلك بالعدم الدليل على حرمته فيفضي الى ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه
بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل
انه بطريق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان
مثل التاويل في الخلافيات يفضي الى تخييل المتمني ليبقى فلا يرتضيه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله
اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام
على تقدير التجوز مداره على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة
مطلقا فلا صحة له لان المنفي هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها ولغيرها
المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا
اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي
احدهما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد النسخ
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي
فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق
اسم الكل على الجزء حتى يلزم انتقال اللفظ من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد وهذا لان بقاء
ذلك الجواز بحكم الدلالة اي بقاؤه في ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه
الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار

عموم الفعل بشموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ويتفرع عليه في مسئلة طلقي نفسك لجواز
ان يقصد العموم دون التكرار لان افعل مختصر من طلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم
هذا بيان لجانب العموم واما الجانب التكرار فبيانه بما ذكر بعده فتمام التعليل بمجموعهما الا انه لما كان
منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة التعليل وسؤال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد
فهم التكرار من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاستشكل عليه فسأل وفهمه حجة لانه من اهل اللسان
فلما سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور اكتفاء بانه ما مر مما سيأتي من تقرير
حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله دلالته اي دلالة السؤال المذكور على الاحتمال اظهر
لان الاستفسار عن تعيين احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق المجيب
بالاحتمال دون القائل بالايجاب وعند زفر والشافعي يحتملهما لم يقل يحتمله لما عرفت ان العموم والتكرار
التكرار في محل الخلاف الاتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول اللام طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بايجاد ايهما تحصل
ولا يتقيد بايجاد المعنى بلفظ دون الاخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكرنا
يدل على انه لا يدل عليهما بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا
لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بالشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او خص بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فيوجبه اي يوجب
التكرار حتى لا ينتفي الا بدليل لان الاستواء دل على ذلك يعني ان استواء اوامر الشرع من
الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص لكنا نقول يعني لانم دلالة
الاستواء عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من التعليق
والتخصيص في موجبه اي موجب هذا القول لا يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقي نفسك

الا انه لم ينقل هذا الجواب عن صاحب القول المذكور فلذلك لم يذكر في معرض الحجة له
وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة
وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا نية بخلاف قرينة الاتي ذكرها او حكما وهو
كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات
لا تمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير
حجة الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض
على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق
صالح لان يقع موقع مرتوقين لانه مصدر ففي طلقي نفسك تنوي الثلث لم يقل يوجب
لان الايجاب من خصائص اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث على
المذهب الثاني ويقع على الواحد ويصح نية الثلث فقط على المذهب الرابع واما المذهب
الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي
كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي يتعين اراده القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر
لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار ولقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة
لكن فيه دلالة عليه دلالة بناء على تكرر الحكم بتكرر السبب فلا مدفع لذلك الا بان يقال دل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه على ان المراد من الايدي الايمان وفيه نوع ضعف التمسك
بالاصل الذي تقدم ذكره   الاتيان بالمأمور به نوعان اداء وهو تسليم عين
الثابت واجبا كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر مثبت له غالبا
وقضاء هو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما تقف عليه في القضاء الشبيه
بالاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق

الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على معنى الآخر مجازا شرعا انما قيد لان القضاء
يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء لان وجوبه لا يتوقف
بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها ومحلها فعاد الشرف سواء كان شرف
الوقت او شرف المحل لا يعرف مثلا له اي للجائز للشرف الانقص ثم يعقل لا يعرف له مثل الانقص
لان الظاهر منه ان يكون كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العلامة صريح في القضاء بمثل معقول
فلا ينبغي ان يسلك واجمعوا عند عامة اصحابنا غير وجوبه اي وجوب القضاء بما عرف به وجوب
الاداء لان الواجب لا يسقط بفوات الوقت والمحل وله مثل من عنده يصرف اليه ما عليه فا
فات الاشرف الوقت بلا تبعة سوى الاثم ان كان عمدا الفوات لا فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها استدلال بالآية والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط
بخروج الوقت واما صرف شرف الوقت فالنص المذكور ساكت عنه وفيه نظر لان القول بوجوب
الصوم على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب مشكل وكذا الحال في صلوة
النائم واذا ثبت في الصلوة والصوم هو معقول اي واذا ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول
اي واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا عليهما مع ان كلا منهما عبادة ودرجة بالسبب والنقصان للمذكور لا للاعلام ببقاء الوجوب
اذ بوح لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقريره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب
القضاء فيما ذكرتم ثبت بنص جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا مثبتية
للادخل للمذكور فيه ولذلك لم يتعرض لنفي الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف
في الحاجة الى النص جديد للعلم بوجوب القضاء لا للايجاب ابتداء فان قيل ينبغي ان يجوز قضاء

الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان آخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر
الموجب له لم يوجب صوما مخصوصا به والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء فلما بل العذر المؤ
له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت وقد فات اي الشرف
المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الحيوة فيه بعيدة عادة وليس موجبا للشرط وهو
الصوم كاملا كماله بان يكون للاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من
وجوبه مع ثبوته او عند سقوطه يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت
شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على سائر الايام مشوب بنقصان
وهو انحطاط فوت فضيلة الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة
لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان الآخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك
الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجبا ذكر ان الا ثبات شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتأدى
به على ما ذكر في الكشف والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع عليه كاداء الصلوة مع
الجماعة او قاصر ان لم يكن به كادائها منفردا او مسبوقا تنبيه بذلك على تفاوت المقصود زيادة
ونقصانا او شبيه بالقضاء كادائها لاحقا فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي
ما انعقد له احرامه من الاتمام خلف الامام حقيقة بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم نام او
الاقامة او بدخول وطنه للتوضي بين الركعتين ان فرغ الامام قبل الاقامة اعتبارا لشبه القضاء
فان القضاء لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا ان تكلم اي تكلم ذلك اللاحق سواء كان قبل فراغ الامام
او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والمسبوق هو من كان الوضوء فيتغير بالاقامة
المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك اللاحق مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به وهو

مؤدى له من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى يكون قضاء له بخلاف اللاحق
فانه ملتزم اذا جمع الصلوة مع الامام فنوى في المقدار الذي لم يؤده معه لسبق الحدث قاض ولهذا
اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف مع الامام كالمقتدي ونفعلها المسبوق
لانه منفرد فيما يسبق به فيتوى او يسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير
معقول كالفدية للصوم وكثواب الانفاق في الحج ان الحج يقع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه
مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا
يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر
لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخفية ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي اذا ادى الزيوف
في الزكوة لا يقضى صفة الجودة الا بنص فلم اوجبتم الفدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ
الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة والفدية ليست بمثل معقول في الصلوة والتصدق بالعين
او القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص ورد فيهما والامام السرخسي
اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول وقرره هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة
مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعديته حكمه الى الصلوة
بالرأي ثم قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال
التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه فيه اتيان بالمندوب او الواجب
فرجوا القبول نص على هذا محمد في الزيادات وهذا استحسان منه ومن هنا انكشف ان هو ان الحكم
حكم متردد بين الوجوب والندب ووجهه الاستحسان عند الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية

اجاب عنه بقوله قلنا لا نعدي ذلك الحكم الى الصلوة
بالرأي ولكن يحتمل ان يكون فيه معنى معقول و
ان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم بل اقوى
او هي منه فيحتمل ان الفدية يعني بمعقول وانا لا
نقف عليه فيكون علينا العمل به فلاحتمال الوجه
الاول نعدي حكمه الى الصلوة ولاحتمال الوجه الثاني
لا نحكم بالاجزاء وان فدى لم يكن به بأس فلهذا قلنا
ندبا احتياطا لان التصدق بالطعام لا يخلو
عن حسنة الى البر وقال عليه السلام اتبع السيئة
الحسنة تمحها ولهذا قول في الفدية عن
الصلوة انها جائزة قطعا ولكننا نرجو
القبول من الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات
يجزيه ان شاء الله تعالى صح صح مح

عطف على ما سبق من جهة المعنى اي قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل
في العبادات المالية التصدق بالعين بمخالفة هوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية
الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام
وتحقيقا لضيافة الله تعالى فانه بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب
ما عنده على ما هو عادات الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
في الوقت في معارضة النص الظاهر المتعلق بالنقل المنقول وعملنا به بعد الوقت احتياطا
يعني لاحتمال ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا فيه من غير اعتبار معنى التصدق ولم نعمل
في الوقت بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص
الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في باب العبادة
واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة
الى التضحية لانه لا يحتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة
اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه
وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لكان الاتيان
فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الذي يعني على ما كما قوله صلى الله عليه وسلم
من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب وتسليم المبيع في البيع والعرف في السلم

لما وجب بعقد الصرف والسلم بدل الصرف او السلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم بدل
الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع
مشغولا بالجناية او دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انفسخ
القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع
تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء الدين لو لم يبق اذا لم يعلم به صاحب الحق
لان هذا العقد لم يتمكن من رد المقبوض لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده يبطل حقه اصلا عند ابي حنيفة
لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالجودة ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد
مثل المقبوض ويطالب للديون بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها فاستحق بالقضاء
فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج ولم يعتق بالقضاء حتى ملكه ثانيا فهي حيث
انه عين حقها تسليمه اي تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك منعه اذا طلبت المرأة من الزوج
ان يسلمه اياها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم
فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال
عليه الصلوة والسلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان
حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص واحد او الى شخصين يتعلق
بذلك الشيء من حيث الوصف لكونه مملوكا لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل
المجموع المأخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءا او قيدا او قدارا والعين بهذا المجموع لان العين الذي
تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمها ويملك الزوج اعتاقه اي اعتاق العبد

وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها واذا كان قضاء قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه
اي حق المرأة في الاب ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك
جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح ولم يوجد في كتب اصحابه انه لا يبرأ
عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما يأكل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور حتى
بالاتلاف وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده والعادي الخالف
بلديانه لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما
قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات ويبقى المعنى فلا
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا القطع اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل
لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر اي القتل بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله
متعمدا يدخل تحته موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس
اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر المترتب بالشيء الا ان الاول
ثابت شرعا والثاني حسا قصاصا كما اذا قتل بضرب اي والحاصل انه جعل القضاء الى القتل بمنزلة
السراية اليه وله اي لابي حنيفة رح ان ما ذكر من ان القتل اتم اثر القطع فالحد الجنايتين فيتحد موجبهما
من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان

قال الله
الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام بدونه كما يتم
تعالى واما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل باحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتمام اثر
القطع واما لا يجب اى القصاص بشبك الغرباء اذ لا قصاص فيها جواب عن قوله كما قتله بغرباء
واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى بقضاء
القاضي وهذا عند ابي ح وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند م يوم الانقطاع والقضاء بمثل
غير معقول كالنفس يضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو
القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع
اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر
دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما
اعادها ههنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في المنافع لم تبق فلا احراز
بلا ابقاء ولا ابقاء للاعراض لانه يحل زمانين فان عدم بقاء العرض محل الخلاف بين العقلاء
ولم يتم حجة قاطعة للخلاف وانما تقوّم في عقد الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب
سؤال يقدر ظاهر فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع لا يجوز الا به
اى بالمال المتقوم لقوله ان تبتغوا باموالكم كذا بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك لانه
ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد عليه ولا نسلم ان يجب ان تقدمها في العقد لضرورة
العقد تداركه بقوله وتقدمها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع فان منافع
البضع غير متقومة في حال الخروج من العقد وان كانت متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح
مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحة

فلم تتقومها في العقد بالرضى يعني لا نم انه ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما بل يصير
متقوما بالرضى الذي يتم العقد بخلاف القياس لما مر انه لا تقوم بلا احراز فلا قياس عليه
يشتمل على معنيين احدهما ان القياس تقوم المنافع بالغصب على تقومها بالعقد والثاني انه
لا قياس كون المنافع مقابلا به في العقد كذا اى بكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول وللفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان
القياس على المعنى الاول وللفارق في الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا
يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع الفرع على الاصل المذكور
وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا اى ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا
لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء اى شبيه بالاداء
كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولكنه
اى الاصل وهو العبد معلوم من حيث الجنس يجب هو فيتخير بينه وبين القيمة فايهما ادى يجبر
اى الاصل وهو العبد صح
المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال لمجرد العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل بانه
في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله والنوا
من الاصل الوسط وذاته توقف على القيمة فصار اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء
لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله لان الحكيم
لا يأمر بالقبيح كما في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به

بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ويقابله القبح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء ملائما للطبع
وكونه منافرا له والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن
او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل
لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق
الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح
عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع
وهو معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف
عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما يحمد عليه
وعلى هذا ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان
يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وبقيد العلم عن
المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وعلى هذا
يتناول الحسن المباح ايضا والقبح على كلا التفسيرين لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح
على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبح دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من العقل

ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الشافعية من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن صح صح

والقال في موضعه الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه ذيل
المقام ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه
بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله ويذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا انما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا واستدلوا بان وجوب
تصديق النبي عليه الصلوة والسلام الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر به ان
توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه من جملة ما اخبر به والا اي
وان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عليه السلام في بعضه عقلا اذ لا خلاف
في مطلق الوجوب كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه
ظاهر في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان اول ما اخبره النبي عليه السلام
ان توقف على الشرع يلزم الدور اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف
عليه نصا آخر والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم يتوقف عليه
يكون وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب حسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك
ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول امتثال اوامره عليه السلام
ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان
وجب عقلا فهو المطلوب وبان وجوب تصديق النبي عليه السلام في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة
كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان ثبتت
شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت عقلا يلزم قبحه
عقلا ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب عن الوجهين
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع

لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا ينازع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع
اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على ذلك
وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما
اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة
الحاكم العقل الحاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من
غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد
على ما جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين
وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن
نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرفهما بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد من
النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالشرع كاكثر احكام الشرع وعند
الماتريدية اما ان ذلك لما مر انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا طريق
للعلم بهما الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد او بطريق جري العادة فخارج
عن مبحثنا هذا ولا تعلق بغرض الاصولي كما لا يخفى والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان ثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا على ثبوت
الشرع اولا فالتقسيم المذكور ينمشي على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء

المأمور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصية او غير
صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في
الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق
كما في الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى في
نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والشئ انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا
القبيح لكن امثلته يأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن بمعنى في نفسه
على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالعبادة وهو لا يوجد الا في جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجودها
حسنا وهي لا تكون الا لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج
الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج
كالصلوة فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها
متوقف على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس
اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا
ولا تأثير لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او
قبح لذاته لما اختلفت بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم
بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا
كان فيه عصمة نبي من ظالم لان دفاعه بان يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه

والحسن او القبيح لذاته هو الا النوع الجنس نفسه وهذا امر آخر وراء التفصيل المذكور والاول
اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان فانه يسقط حال
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولا كذلك سائر الاعمال
فان عمل الاركان لم يجعله داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق وحده واما الاقرار فلاجراء الاحكام الدنيوية عليه
والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها
الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا باعتبار الجهة
الركنية حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يتوقف فيه كان مؤمنا باعتبار الجهة
التبعية في حالة الاضطرار كالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره
كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت والنفس ما يستحقان الاحسان والزيارة بالنظر الى
الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى
خالصة والنفس مجبولة على المعصية تخبث النفس بالنظرة وان كانت محلا للخير والشر الا انها
للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبل لها فلكانها مجبولة على المعاصي
بمنزلة النار على الاحراق فلا حسن فيها نظرا الى هذا المعنى فان نفع الوسايط اي سقط
حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور
المذكورة تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة ومثالها من هذا القسم
لا يتبين ان حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون الفعل مامورا به

فينطبق على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في
غيره الا على اصلنا بان يكون ثبوت الحسن كذينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء
ذاتها لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على اصل الماتريدية ايضا وهو ان
حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم
بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه بحكم الشارع
وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به واعلم انه لهم ان يقولوا ان كل ما امر به شرعا
فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فالحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور
به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط
في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن
كونه اتيانا بالمامور به صار القسم مغايرا للنوع الاول فالاتيان بالمامور به انه حسن
لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لان الامر الواحد
كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني فان قيل
كل من الصلوة والزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلف قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه فالامر كذلك
اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منهما بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة
حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها
لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الامر بالزكوة

وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط فيه
الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف
المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تعالى واما الذي هو الحسن لغيره فذلك
الغير اما منفصل عنه اي عن المأمور به كالسعي الى الجمعة حسن لاداءها وهو منفصل عن السعي ذاتا و
حسن لتحصيله وليس فرضه مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها
ونحو حالها الى النية لان المحتاج الى النية وصفه وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه
طهارة واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق
الميت حتى ان اسلم الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن
الباقين ولما كان المقصود بيان تعيين المأمور به كان هذا الضرب لا الضرب الاول شبيها بالقسم
الاول فهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شك في ان المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير
بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج كاداء الجمعة والسعي فلا شبه بالحسن لمعنى في نفسه
وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
والمنع لهما وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن
لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه **والامر المطلق**
اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه وانما يعرف عنه ان دل الدليل
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر
المطلق الايجابي لا الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضى للحسن
الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب محصلا

لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية
بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط
التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه على ما تقدم بيانه
والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك اي انصرافه
الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الوجه
على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض به في سائر الكتب وانما قال في الاول انه
يقتضي وفي الكشف يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو
ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر بمعنى ان
الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فعلى الاول تفريع على ان
الامر المطلق يقتضي ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك
اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
اي لم يؤمر باتيانها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة
قلت لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصار مأمورا به لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره نعم
ما سعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور وفي نقض الظهر
الخلاف فيه في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة
لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض
ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن **فصل التكليف بما لا يطاق جائز** اذ لا يجب على

الله تعالى شيء ولا التبعيض منه شيء خلافاً للمعتزلة بناءً على خلافهم في الأصل الأول وللماتريدية
بناءً على خلافهم في الأصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تعالى ولا يكلف الله
لأن دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما أخبر الله تعالى بعدم
وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لأن التلازم بين الشيئين
وقوعاً لا يستلزم التلازم بينهما امكاناً الا يرى أن عدم المعلول الأول ممكن ومع انه يلزم من عدمه عدم
الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما أخبر
الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بأنه لا يليق بالحكمة مبناه على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله
تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق
عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف الله نفساً
ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج أما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الحقائق فباتفاق الجمهور من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافاً لمن تمسك بتكليف
أبي لهب بالإيمان ونسبة هذا القول الى الأشاعرة فرية بلا مرية تقريره انه مكلف
بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف
بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نسلم أنه
أخبر انه لا يؤمن قطعاً وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى ناراً ذات لهب وليس في ذلك
ما يدل على الإخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام قطعاً فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا وعلى
تقدير امتناع ذلك يمكن أن يكون الخبر المذكور بتقدير أن لا يؤمن كذا قال الآمدي
ولو سلم أنه من جملة ما أخبر به لكن لا يلزم منه أن يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور
المذكور فإن المراد منه الأحكام التكليفية والأول أعم منه كما لا يخفى وأما في الممتنع بالغير

واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط
او وجود مانع فقد جرى فيه الخلاف الاشعري
من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى نسب تكليف المحال اليه
والا فهو لم يصرح به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخبار
به لا يخرجه عن حيز الامكان جواب عن استدلال
المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير
لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير فيه لا ايجابا
ولا منعا تقريره ان العاصي مأمور
ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع
وخلاف معلومه محال والا لزم
جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وخلاف خبره محال والا لزم كذبه صح صح

سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد جرى فيه الخلاف للأشعري من قوله
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى نسب تكليف المحال اليه والا فهو لم يصرح
به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة تقريره ان العاصي مأمور ويمتنع منه
الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضاً اخبر انه
لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال
والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير
فيه لا ايجاباً ولا منعاً وما يلزم الأشعري لا بالتزام تكون العباد خالقين لافعالهم ان تكون
التكاليف كلها تكليفاً بما لا يطاق يلزم الماتريدية ايضاً للاشتراك في العلة المذكورة
واثباتهم لقدرة العبد تأثيراً في افعاله توسطاً بين الجبر والقدر لا يجدي نفعاً لان
العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفاً
بالمحال في الكل لانا نقول الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك للأشعري
ان يقول الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري
وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على حسب جري العادة ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة ويأتي النوع بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الآتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية
على ما يأتي في فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور
به اي من غير حرج غالباً وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
الممكنة مع انه قد يتمكن من ادائه بدونهما نادراً وهي شرط لوجوب اداء كل واجب

جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير صح

بدنيا كان او ماليا فضل من الله تعالى فلهذا يصح التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا اي
مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اي بناء
على اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الشافعي انما
يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد
السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ
الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد
الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور كما في مسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد
اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة من سلامة الآلات والاسباب
فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل جواب تسليمي تقريره
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط ههنا لانها عبارة
عن سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط لانها
مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة او نقول جواب ثالث عن دليل زفر القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء
ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار

من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة
ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما
لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة
الممكنة لا ينافي فرض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب والميسرة ما توجب اليسر اي سهولة الاداء
على العبد كالنماء في الزكوة فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر الى العسر عليه
اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوت في صورة هلاك المال والتحذير
في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر
الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير
الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا قلنا مثل انه لليسر لكل عسير فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدي يعني ان
اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد فوت بالتعدي عن استحقاق
النظر له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط
بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب شرط كله فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب
بعد هلاك بعضه في الباقي قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى
الكل على التقادير سواء يعني ان النصاب لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اباحة الحكمة من الغنى

وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل البعض غنيا فيصير
اهلا للاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر
مقحم كما في ظهر الغيب ولا صدقة فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا
الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون
بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور
متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التأكيد ولا دلالة فيه على التيسير ولقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان العجز في العمر اذ لا يصح التوزيع
لان العجز المذكور لا يتحقق الا في اخر العمر فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد
العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا ان الاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط القدرة
المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الوجوب حتى لو تحقق
القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط
التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق فوجب الاعتاق ثم
لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد
وهو الشرط لما مر ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم يكن فرق بين
الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبها على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق الثانية

الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاول
معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا
استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان
المال فيها غير معين فلا يكون الا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء — استهلاك تعديا
الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم
انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد
اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاءها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوت في صورة هلاك المال
ولا محذور في ذلك لانه ما فوت هذا الجنس على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني
ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلو وجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فلينقلب ما كان
للتيسير لكل عسير **فصل** المامور به نوعان مطلق عن الوقت ومؤقت المراد بالموقت ما يتعلق
بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة
خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان
واقعا في وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد بالامتثال
في الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال لخرج عن العهدة فالفور يحتاج
الى القرينة دون التراخي واما المؤقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير متحقق

لانه تكليف بما لا يطاق الا الغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما
ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب
كصوم رمضان او لا كصوم قضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا
يكون الا بالنهار وقسم الرابع مشكل فى ان يفضل او يساوى اى لا يعلم فضله ومساواته
والمراد من الاحكام السابقة الخمسة الواجب العلم بالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر
وهو الصلوة فى الوقت واما التى خارج الوقت فمثل الواجب به وسبب للوجوب
استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام احتمال
الا ان المجموع يفيد القطع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة مطلقة
تدل على الاختصاص الكامل ومنها بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا والاصل
فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم
عليه وفيه نظر ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله اياه تعالى بمعنى انه
رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة
الينا مضافا الى هذه الامور فهى مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق
عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو حكمه تعالى
فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره اى الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب المسبب هو نفس الوجوب
لا وجوب الاداء لان سببه الحقيقى الايجاب القديم وهو اى الايجاب المذكور رتب

الحكم على شىء ظاهر هو الوقت فكان هذا الشىء الظاهر سببا لها اى لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر بمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك
الشىء فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثانى لزوم
تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد له من سبق حق فى ذمته وتحقيقه ان الفعل
معنى مصدرى ما هو الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا فى المال لزوم
المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
فى كل منهما صفة لشىء آخر فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة وثبوته فيها
نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان افتراق
الوجوبين بحسب الوجود فى المال اما بيانه فى البدنى فبقوله وانفك وجب على
المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما فى الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما فى الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر
لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد الانتباه لانه ح يكون اتيانا بعين ما
خوطبا به لا بالمثل والمفروض خلافه وما فى خطاب المعدوم من التكليف ليس
بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شىء يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فينحصر
فيه اما الحصر فبالاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الآخر اعلم ان بعض العلماء

ثم يفرقوا بين نفس الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس
هي نفس وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه
الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب
ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس كله لانه
اي على تقدير ان يكون السبب كله ان وجب في الوقت على السبب لانه لم
السبب حتى عند انتهاء الوقت وان لم يجب فيه تأخر الاداء اي اداء الواجب
عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا
في الاخر اجماعا ولا الاخر والا اي لا صح التقدم عليه اي تقديم اداء الواجب على
اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا
الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان
كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لانه
وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت الكامل
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد
الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار المشابهة لعباد الشمس فان عبدتها يسجدون لها في هذه الاوقات وكان
عباداتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب
وانما لم يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومده الى ان غربت لان الوقت
لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت ولولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل
لكنه لما في موقعها فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء اراد بالبناء ضد الابتداء يعني

ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فان الفساد الذي اعترضت في حالة البناء جعل
عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر. اعلم ان الفساد الذي
يعترض على ما وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة
والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة
كما هو بعد الطلوع وما قبل المغرب لا الحمر ووقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه
وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون
الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها
بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع
ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء
يعني ان موجب الدلائل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء
كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى
لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب
الاداء يثبت اخر الوقت وقبل اخره انما يجب بالشروع اذ هنا توجه الخطاب قطعا
وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في
الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن
متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا بان يقول عينت هذا
الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا اي اختيار فعل
فيه رفق يتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع
فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت

بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين لما وجب لاتساع الوقت
فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لانه ثبت حكما اصليا نفسه على الحال
بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد واما النوع الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا
للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر
وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم
وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من فيها شرطية فتدل على
التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل الاضافة الى السبب وتكرره به والصحة
الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب فصحة الاداء فرع الوجوب وقد مر ان السبب
دائر بين الوقت والخطاب فبعد انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا
يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر
لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع في حقه ولابي حنيفة انه لما رخص لمصلحة بدنه فلمصلحة
دينه وهو قضاء دينه اولى واما لم يشرع له غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم
يات اذا صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع له يعني لا نسلم ان المشروع في
حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان لم يفطر بالعزيمة اما عرض عنها فلا نسلم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه عطف على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه
وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان واما في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة

شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فلمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى ان
شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة
دينه فان قضاء ما فات اولى لانه اهم من اداء رمضان لانه ان مات عقيب
رمضان لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الواقع
عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل فمصلحة دينه انما هي اداء رمضان
لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن النفل ففيها روايتان اي بناء على هذين الدليلين ففي هذه المسئلة روايتان
وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذا لم يعرض
عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوت شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح
به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما وفي المبسوط قد تعلقت
بعجز باطن وقام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق
ليس بصحيح والصحيح انهما مستويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشائخ بخارا لان
رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة
بعجز مقدر وقال زفر في مسئلة ابتدائه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك
يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على العامل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير
بغير النية ولنا اي لاصحابنا الثلثة ان هذا يكون جبرا لعدم اختيار العبد فيصرفها
فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد الثواب الى الله تعالى

ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه
لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد لا من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة
العبادة قلنا نعم يكفي الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة
اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى وتفصيله انا لم
ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار
زيد وحده فقال اخرج يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطأ في الوصف بان
نوى النفل او واجبا آخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي
الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا وعلة جانب الشافعي وكونه عدميا وان النية
المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة
عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا
تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل الاصطلاح المذكور وهو مسبوق
بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى
يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت
النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار
لا يمكن تقدمه على الجزء بطريق الاستناد لانه يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك
ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني

فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول الليل
مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديرية لا مستندة
والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه فكفيها
النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل قران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل اليس البعض الاول يفسد قبل ان تقترن
النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان
صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسد وجب ان يكون ذلك البعض
تماله حكم الكل من وجه حتى يكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذا لا يصح
الصوم بنية بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه
بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي
وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس اعتبارا
بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه باعتبار
الاجزاء وترجيحه بالعرضي لانه باعتبار الوصف فان قيل في التقديم ضرورة
فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض دونه المنافي
كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض
فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة اذا
نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا
درجته حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليل على

صحة الصوم المنوي نهاراً احدهما ماذكره بقوله ولان صيانة الوقت الخ واكثر يشعر
بان صحة طرف وثمرة الصيانة واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اي لا تجب الكفارة
اذا افسد في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون
الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه
اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صوم
من زمان النية ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت
معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان
تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا بتعيين
الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت
متعين له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من غير رمضان الوقت فلابد
من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء
على تعين الوقت فانه يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية
الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت
لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة
والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب

اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر
فيكون ظرفا فحينئذ ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي
يوسف يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو اشبه الاجل وجد
فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا
لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسيع
لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا اثم بالتأخير لو
مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد
ولذلك بني الشبه الثاني على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق
لا يوجب الفور اتفاقا فمسألة الحج مسألة مبتدأة فقال محمد لما كان لا يقع
في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف
انه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيضيق احتياطا
ولهذا كان التعجيل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال
لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطا
لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة
اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فيرد
شهادته فلا يبطل اختياره جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة
الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولا كل فعائله

غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما
يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام يصح وعنه
لنيع عن النوافل اشتغالا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه
فيتحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية دل على هذا اي
على عدم صحة النفل صحته اي صحة الوضوء بمطلق النية وبلا نية كمن احرم عنه
اصحابه وهو مغمى عليه فلان الحجر لفوت الاختيار والعبادة بدونه اما الاطلاق
ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير
جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره
بدلالة الاذن فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** في ان الكفار هل
يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام قال الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة بترك الاعتقاد اما في حق وجوب الاداء فكذا عند
العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها
وقد دل عليها اي على المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ومن وهم انه دليل على محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا اثر
كونها غير معتقد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادة لما لم يكن معتقدا بها مع الكفر
لا يكون في وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب
بشرط الطهارة وخلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في
عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله عليه السلام

عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات علق عليه السلام الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ يكون الواجب
عليه عليه السلام الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له
ما دام كافرا ورد بانه مختص بالامر بالايمان نعم يتجه ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له
اصلا فممنوع فانه يصير اهلا له بتحصيل شرطه المقدور وان اريد انه ليس اهلا له بشرط
الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عليهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بنظر له
بل عليه وكذا ههنا وقد ذكر شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان
يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض
بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب وهو ينعدم بالردة عندنا فيبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا
بان الكفر انما ابطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي
بعدما حبط عمله اذا اسلم في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف

والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها
منه ورد هذا الفرع بانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان
فقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع وقيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من
نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنص المذكور فلا فرق
بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا **فصل** النهي اما عن الحسيات
كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسي ما له تحقق حسي فقط وبالشرعي ما له مع تحققه الحسي
تحقق شرعي بان كان له شرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها
لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد
على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول
فيقتضي القبح لعينه اي يوجبه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره لان الاصل ان
يكون عين المنهي عنه قبيحا فلا يصح تصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي
عنه ليس لعينه اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره فهو ان كان
وصفا فكالاولى اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فلا
اي لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان
النهي عن القربان لمجاور وهو الاذى فان قربها وجد العلوق ويثبت النسب
اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح

لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم
والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعي العبادات والمعاملات
هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات الا وان يكون مشروعا ولا يكون مشروعا مع نهي
الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي
عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة اصلا فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على
ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسمى فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول ويجيء
في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلافية الاولى قلنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله وتحقيقه
انه اعتراض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع في الاوامر
مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية بعرف الشارع وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي
وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا لزم احتياجه الى الامكان
الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما يسميه الشرع نكاحا
وصوما لا عن المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر

شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت
ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة ولان النهي عن المستحيل
لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث
ورد بانه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع
تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولانه ان ادنى درجات المشروع
الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث
لمن حلف على امر ورأى غيره خيرا منه فانه مأمور به لقوله عليه السلام فليأت هو
خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهي على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته واما الجواب بان القبح مقتضى النهي فلا يثبت
على وجه يبطل المقتضى يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا قبله فلا يمكن
ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه لبطل
النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما
يتمشى على اصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا
محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على
التفصيل الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي يقتضي البطلان
وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض
المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت
بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل
مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يفقره

ما فيه من المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض ولما استشعر
ان يقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب
الشرع بالرأي فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اي الاشتمال على المأمور
به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق ونحوهما
الحرام م
وانما قيدنا المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما
ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني بالعرض
او بالعكس والاول محال لانه اما يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما يجب جزؤه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او
منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح
لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور
يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن
لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى
به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به ينفي
القسم الثالث وهو المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي
القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه
اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا ترجيح للعارض

على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاول الموعود ذكره
وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان
يجرى على اصله الا عند الضرورة وهي مختصة على ما دل الدليل على ان النهي فيه
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهي
منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية
لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
فاذا لم يوجد الضرورة يجرى النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما يجيء وموجب التعليل القائل
لان صحة الاجزاء والشرط الى ان يكتب الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
نعم الا ان يدفع ظاهر الكلام الا ان يقال شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وجعل
مجاورا في الاولى ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم النحر ودون
طلوع الشمس وذلك كالبيع الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
هذه امثلة الصحيح بالاصل لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي بصوم
صوم الايام المنهية فانه يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا

بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح
النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سبب وهو ظرف
فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فما وجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا
كما في اداء العصر لا معيارها فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار
والصوم عبادة مقررة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم
واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه
الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب نقضه وان نقضه لا يجب القضاء وان كان
مجاورا للنهي عنه قرابة تتعلق بقوله فذلك التغير ان كان وصفا له عندنا وعنده
خلافا لابي الحسين البصري لا مران النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان
دل الدليل على انه لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه
اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة
عند الازهري والجوهري وهي ما في البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو
ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فان الركن
وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهي عن المبيع لعينه

على انه اي النهي مجاز عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة
تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون
قبيحا لعينه لان البطلان والقبح لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل
موقوف على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاز فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق
على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق
كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول للبيع بيع والوصف والمراد به الامر
الخارجي اللازم ان يصدق على اللازم نحو الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية
اعراض عن ضيافة الله واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه
لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلي فجرى مجرى الالات للصناعة
كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق
على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير
صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه فقد يوجد
بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق
وبالعكس كما اذا تاب ولم يوجد القطع سواء كان نواه او لم يكن اذا ثبت
هذا فنشرع الى تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا فانه فضل خال
عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو
خال عن العوض لان الدرهم لا يصح عوضا الا المثل فان المعادلة بين الزائد

والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد فرع
على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو
كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر
فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل
تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد
الجانبين واما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه
اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع
بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيع وقت
النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة
اتفاقية وكذا اي بيع مثل الملاقيح والمضامين النكاح بغير شهود في البطلان
لان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لانه منفي بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح
الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ومما يتجه ان يقال
لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله واما
النسب وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تنزل عما ذكره واجاب بما هو اعم واتم فقال

ولو سلم انه منهي عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف
والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فان وضعه
للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر
المعصية هذا السؤال نقض للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي
قبحها فلا يتجه ان يقال لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا و
الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القواعد
وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال المذكور ان يجعل ابتداء
اشكال بتقريره ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من
القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام
المزبورة وتقريره ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه قبيح لمجاورة وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عنه بل يفيد
حكما شرعيا هو زاجر والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه
قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنا بذاته حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كالامهات والبنات والاسباب اي الولد موجب
للحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب

حرمتين كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء
ودواعيه فجعلت هي موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل
بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل اي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفات
الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل انما يثبت للملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على ان
الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد هذا جواب عما ذكر بقوله لا يثبت الملك بالغصب فلما اتجه ان يقال لا نم
انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن
ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه
لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق
الحرية او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد وهذا جواب لا نم اجاب عن
استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا يعني لا نم انه لا دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك على المال المباح
دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا
لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في زعمهم يعني لا التزام من جهتهم وليس
لنا ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على

بالمال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولا يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث
لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء
عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم فان المملوكية في الكرامة
والاباحة لعارض فيكون منهيا لذاته فانتفى النزاع بينهما او بانه ما دام
محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان تمكن العصمة ثابتة في حق الجميع الا
انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت العصمة يسقط النهي فلم يبق
الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في الاخرة فلا حتى يكون مؤاخذا به والكافر
عن شغل المعصية بقوله وشغل المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل

فصل الحكم في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد
المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب
تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه فيما اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته
وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان ما يشبه المنهي عنه توجب الكراهة
وما يشبه المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه بحث ان المشابهة
انما تفيد الندب مسلم واما الحاقها بكونه سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله تعالى لا يحل
لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما اتجه
ان يقال ان المعتدة اذا تزوجت بزوج لو وطئها وفرق القاضي بينهما

يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب
عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول زفر لانها معرفة بالكف
وذكر المدة تقرير لركن الذي هو الكف كتقرير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من
شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد اجاب عنه بقوله
لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود
والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
لانه لا يفوت المقصود لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان
فرض دائم فيصير ضده منفوتا هذه المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد
احكامه يسهل معرفة هذا النوع الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير واجب فان
كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد وفي الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام غير الكتاب من قول وهو الحديث
وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا او الطبع ولا خاصة المقصود بالبحث
ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين الكتاب قد
حصل الفراغ مما يتعلق باتصالها بالنبي عليه السلام من كيفيته بانه بطريق التواتر وغيره
وضده ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر وحال الراوي
وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في

المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الكل وهو الضبط والقدح فيه هو
الطعن وما يخص الفعل وما يتعلق بمبدائها فهو الوحي سواء كان يتعلق السوابق
كشرائع من قبلنا او يتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم

فصل

في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من هذا القيد لانه لو
اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
لا بد من ان يكون رواته في كل درجة لم يتفق في عهد لانه قد يوجد ما ذكر
في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر
احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يتفق قوما لاختصاص بالذكور
لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط
العدد المعين في التواتر ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم
تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز
توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم
يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط التواتر بهما فانه لو
اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او يصير
كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن
الاول اذ يلزم ان لا يكون من المشهور ما رواته من الاحاد ثم وجد
التواتر فيها في القرن الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ
يلزم ان لا يكون منه ما رواته من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن
الاول فتامل او لا يصير كذلك سواء كان رواته في كل درجة احادا او بلغ

حد التواتر في عصر او لا يصير مشهورا والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين
لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم مما يجزم العقل بانه
لا يقع والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة الحاصلة بسكون النفس عن
الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل وهو علم تطمئن
به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا
راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل
وانما يفيد اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان
في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول الصدق فيحصل
الظن بمجرد نقل النقل عن النبي ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد
التواتر وتلقيه للامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث خبر الواحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية في وجوب العمل دون
العلم اليقيني وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل دونه
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم ايضا لان خبر الواحد لانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم فاما ايجاب
العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد ايضا
ولا يلزم ان يبلغ التواتر ولعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله
ويرد عليه ان المراد التفقه في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص العموم

بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه الا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان رضي الله عنهما في الهدية والصدقة
وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل الافراد الى الآفاق
لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا
الا ان جملتها بلغت حد التواتر والاشهر ثم خبر الواحد في احكام الآخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لم
يثبت به عمل من الفروع ولانه مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي
يندفع بالعدالة وفيه نظر ولنا هذه الدلائل يعني الدلائل الدالة على وجوب
العمل ومنع لزوم العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل شاهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما الاخبار في احكام
الآخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن
وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو
في الجمل والاصول ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفيه نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون في سائر الاعتقادات كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين
والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد والتقدم كالخلفاء الراشدين
رضي الله تعالى عنهم والعبادلة رضي الله تعالى عنهم اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة

ونحوهم فروايته يقبل وافق القياس او لا وعن مالك ان القياس يقدم عليه لانه
اي الحديث يعني باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لا يحتمل
الخطأ واما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس
محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع
ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان
يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه
فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية فقط اي لا يكون معروفا
بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهم
او لا يكون كسلمان ونحوه فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا و
وافق اخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد
من انسداد باب الرأي ولمحافظتهم لجانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي وعلى
غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس
وذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة
وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان شاء
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب

والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط
لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل
فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول
وذلك ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البال على عقبيه
وهذا طعن من علي رضي الله عنهم وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وذلك
لان المهر لا يجب الا بالعوض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود
عليه فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل
الدخول وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل
مما قبله ابن مسعود وعباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل
اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة فيه بحث وهو ان فاطمة هذه لم تلازم بيت
عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين

وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر
الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة
اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن
الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر
العدالة ولم يصح عندهما فصل في فضل شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام ان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
يسأل القاضي عدالة الكافر فشرط العدالة لا تغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر
هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يذهب
قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي هذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن
لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء هذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لاي سبب
كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير
وكماله ان ينضم اليه هذا الوقوف على معناه المراد لم يعلق على معانيه الشرعية اذ
يلزم ان لا يوجب كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة
بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي الى الخروج وهو رجحان

جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة او اصر
على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار وخبر المجهول
في القرون الثلثة انما يقبل لشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على تلك القرون
بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر
يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الديانة وهو نوعان
ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان
في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفى بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به
النبي عليه السلام فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا اي يسأله عن صفات الله تعالى
التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال اهو كذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات او يسأله عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي عليه السلام فاذا قال
نعم كمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه
الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء
من باب الولاية الا ترى ان الشاهد يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه
المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر
له شيئا بل يلتزم بالتزامه اي يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه ولانه يلزمه
او لانه يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول

اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا
على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال
رمضان فرد الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد التوبة لا تقبل شهادة المحدود
في القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول
حديثه دون شهادته وقد ثبت عن الصحابة صلى الله عليه وسلم قبول الحديث عن
الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل
ان يعتقا **فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول
الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثني فلان
عن رسول الله والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام ظاهرا لعدم الاسناد
الذي يحصل به الاتصال لا باطنا لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل
ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث
لا يقبل عند الشافعي الا ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم العلم او ان يعلم
من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل لتحصل بصفات الراوي التي يتوقف
قبول الرواية على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة رضي الله عنهم
ارسلوا قال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن
حدثنا عنه لكن لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه
ولان كلامنا في ارسال الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من اسند فعدم ظن

كونه عن الرسول اولى فدل الارسال على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم منه
اعتبار ما ذكر الشافعي خاصة وهو فوق المسند لان الاصل اي الغالب
انه اذا اتضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير
ليحمله ما حمله اي ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولا بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة
لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي الا يرى انه
لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل ولا الجرح ما لم يسمعه من الثقة ومرسل دون هؤلاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس فانه معارض لقوله تعالى اسكنوهن الاية اما في السكنى فظاهر واما
في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وهي وانفقوا عليهن من وجدكم لا يقال انما رد حديثها لتهمة روايه بالكذب
والنسيان لا لمعارضة الكتاب والا لما كان لقول عمر رضي الله عنه حفظت ام
نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه معارض بان يقال انما رد للمعارضة لا للتهمة
الرد والا لما كان لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين
وجهي الرد فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله
واستشهدوا الاية اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحديث نقل الى ما ليس
بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين لما حضور النبي

لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين مع الشاهد الواحد لما اوجب حضورها
وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان
القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة
فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الاية وانما رد لتقدم الكتاب حتى يكون
عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد
به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب
احتج على هذا بقوله صلى الله عليه وسلم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل على هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله تعالى فانه منسوخ
او ليس بحديث بل مفترى او جيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني
المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ورد
بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما تردد في صدوره
عنه عليه السلام فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث
الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين
الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان
كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها
ورديها سواء على عدم الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون

الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا
اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما الاشتهار لتوفر الدواعي
وعموم الحاجة من جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان
كونه منها فقد التزم ما لا يلزم واما ما عرض الصحابة رضي الله عنهم نحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال
الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون
ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما بنقصان في الناقل
لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلثة لم يقبل الا في الصدر الاول لانه
القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فيقبل وفي غير
المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه ويأتي بيانه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غلب عليه السقط والمساهل اي
الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر والفسق شرا لى ذلك قوله فانه لا يقبل وانهم الشرائط المذكورة
اي لاعتبارها في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع
فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او تقرأ عليه فيقول لك هو كما
قرأت فيقول نعم والاول وهو طريقة الرسول عليه السلام اعلى عند المحدثين وقال
ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام لانه كان مأمونا من السهو يعني عن القرائه

اما في غيره فلا على ان عناية الطالب استدعاؤه وطبيعته وايضا اذا قرأت
يكون المحافظة من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون المحافظة الا منه واما
الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبلغ
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين
اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوهما والمناولة ان يعطيه
كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي
مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب تجوز فالمستحب ان يقول
اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة اعظم لا يحل
فيه وفي تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى وايضا فيه فتح باب التقصير
في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتبع به الاحتجاج جواب عما قال ان السلف
كانوا يعتمدون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز بما فيه واما الضبط فالعزيمة
فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي
انقلب عزيمة وامام لا يحتج به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد
المقتدي على امامه وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط هو او رجل معروف
او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده
يقبل في الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس للامن عن التزوير

وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة
دون الثاني ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يده ان يقبل وعند
محمد يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر واما يجده
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما
الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله وانه تامة
وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم نضر الله اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عليه السلام
فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء
ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى ودلالة الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء
لمن نقل باللفظ لكونه افضل في عدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يضر نقل بعضه
بعد ما علم انه مراد منه من غير تغيير اللفظ جواب عن قوله ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع
الكلم لكن لو ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو اي الحديث
في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا شبهة يجوز
للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا اي في المشترك
احتمال التبديل والتأويل لا يصير حجة على غيره وفي الكلم لا يؤمن الغلط فيه لقصور
فهم الغير عن احاطة معاني مقاصده واما المجمل والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال

النقل بالمعنى فيها ضرورة وان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيها **فصل** وانكار
من الراوي او من غيره والاول ان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير جرحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعدما روته
زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وفيه نظر لان غيبته لا تستلزم ان يكون
النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن
عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر سنين فلم
اره رفع الا في تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد
الرواية وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات
اي عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح
كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة
وان انكر ما صح الحديث عنه به فان الراوي الآخر من رواته وقد انكره لا يكون جرحا
عند محمد رح كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى احدى العشائين
فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول عليه السلام اقصرت الصلوة
ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على
القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم
فقام وصلى ركعتين فنقول وابينهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا
وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي ومن في مسئلة ان كلام الناسي
ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام وحديث
ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله

والكلام فيما اذا انكر الراوي ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذاك ولان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ثم لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا رضي الله عنه قال
لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فذكرت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه
فلم يقبل قوله ووجه التمسك بهذا ان عمارا لما كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور
عمر وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا
ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري رضي الله عنهما
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار فقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في ان من موسى
شهد على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي واشباه ذلك من الصحابي رضي الله عنهما فيما
يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يخفى ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفي
عمر رضي الله عنه كان سياسة ولذلك لم يجلده ونفيه حلف والله لا انفي ابدا حين سمع لحوق
الرجل بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما
لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل
على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة
اصل في كل مسلم فلا تترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابط لذلك

يقبل جرح المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وحمل الحديث في الصغر والاكثار من فروع
الفقه ونحو ذلك نطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام **فصل** في محل الخبر اي
الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي العبادات
او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته كذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرائط فاذا اخبر الواحد
العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور تحرى
لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر يستقيم تلقيه من جهة العدول
اذ في كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند الماء فبعد اشتراط العدالة في الخبر عن حال الماء
فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف
امر الحديث فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق
والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا تقبل فيها اي الديانات
اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والثاني
اي العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم
ما يصح به العمل في الحدود كالبينة ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل
فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة
كحرمة الضرب الثابتة بدلالة وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندنا لا تثبت لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ

بها واما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كلا منها دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة
والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك
ثبوتها بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فيثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة لما كان فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن
فيه كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثبوت
بدون النصاب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة تاكيد والشهادة بهلال فطر
لها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت بخبر
الواحد بشرط التمييز دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة فيها فان في اشتراط البلوغ او الاسلام
او العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال
والعدول من المسلمين لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة مما يمكن
تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل فيها
وذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه
الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن

حيث
ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا
انفا ونكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل
على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فان كان
المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او
العدالة على الاصح رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام ثم تعيين بعد
وجوب سائر الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور
في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة
عنده واما عندهما فلا يشترط اخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي وانه قلما
يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع
وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاوليين اشد **فصل** في افعاله
صلى الله عليه وسلم يعني الافعال التي يكون عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو محرم رخص فيه
كنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومباح ومستحب
وواجب وفرض النوع منهما وضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو اما مخصوص
به او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها او صادر عنه عن غفلة كالذي
ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير
المقتدى به فعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من
الاطلاق خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض لتحمل
بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم

صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا نتبع فيه بتلك الصفة والا اي
وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان
يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر
الا ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه بعث
ليقتدى بافعاله قال الله تعالى لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب
النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة او صادرا
عن غفلة **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل وما وضح له
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة
بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل
ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والامام السرخسي
ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال بالراي والاجتهاد وفيه
خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي هو الظاهر ولان الاجتهاد
يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمله ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند
البعض له العمل بهما مطلقا والمختار عندنا انه عليه السلام مامور بانتظار الوحي ثم العمل
بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي رجاء نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل
بالراي لعموم امر الاعتبار لقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب الاجتهاد عليه السلام وبحكم

داود وسليمان عليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره
صاحب الكشاف والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل بالنوع ولو توقع
عنه عليه السلام حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
افيجزئني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل
منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقال ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث
روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك لكن فيهما اي فيما بين القضيتين مجال ان يقال انه عليه السلام علم
بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا له تقريبا الى الفهم ولانه عليه السلام
عالم بعلل النصوص فيلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة فذلك بالاجتهاد
ولانه عليه السلام شاور اصحابه رضوان الله عليهم في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر
براي ابي بكر رضي الله عنه حيث قال هم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب
عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الرأي عنده عليه السلام
فخير اصحابه رضي الله عنهم فاخذوا الفداء فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احدا
بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم روي انه عليه السلام قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ
لانهما اشارا بالاثخان وفي الاية تاويلات اخر نذكر في باب الاجتهاد باذن الله تعالى

ومثل ذلك كثير منها ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام
اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك
واذا جاز له عليه السلام العمل برأي الغير فبرأيه اولى لانه اقوى لكن اجتهاده عليه السلام لا يحتمل
الخطأ لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن
وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل التقرار
عليه ولما كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد كان حكمه به نصا وحيا لانقطاع عن الهوى
جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع
من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده
وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص اذ الخصوص بزمان الا بدليل يدل على
ان الكل تبع الاول كما لابراهيم وهارون ولوط عليهم السلام كما كان في المكان اي كما كان
الاصل فيها الخصوص بالمكان لشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام
فيمن ارسل اليهم في فرعون وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول
المتقدم بعث المتأخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ونقل
مخصوص بنبينا خصيصا بالرسالة العامة وما ذكروا غير مختص بالاصول انه في الجنة تدل

ذكر في النوع الثاني ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يتعبد به ويكون مغيرا له
لا مصدقا تدارك دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم في انتهت مدته
او تبقى ولم ينسخ لنا الاتباع لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عليه السلام والمذهب
عندنا هو الحسن لما سبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير
انكار **فصل** في منع المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم او العالم
اي لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي عليه السلام او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشرعي
يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو
فوض الحكم الى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره لان
الحقيقة لا تنقلب بالاختيار وقلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو ان شرعية الحكم
لتحصيل المصالح مم وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره علما في تفويض الحكم الى رأيه امارة
المصلحة وكاشفا عنها بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وعندنا هو جائز
لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة لقوله
عليه السلام بعد ما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل
نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ
المحنق لو سمعت ما قتلت اي لو سمعت شعرها ما قتلت اباها وهذا يدل على ان الحكم
كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله تعالى لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله عليه السلام
في جواب الاقرع بن حابس حين قال عليه السلام يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
اكل عام لو قلت نعم لوجبت وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيئته عليه السلام
ونظائرهما منها ان النبي عليه السلام قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى

خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام
الا الاذخر وهذا ايضاً يدل على التفويض الى رأيه عليه السلام وقالوا في جواب ما ذكر لعلهما
اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض يثبت بنصوص مخصوص محتمل للاستثناء مثل ان اوحى
اليه قبل قبل النفر اقبل الآن بنسخه ابنته في جازتك ابعاءه واوحى اليه ان اكتب
الحج على الناس مرة الا ان سأل عن الاقرع فانه ح جازتك ان تقول كل سنة وقس
على نظائرها وكذا يحتمل ان يكون استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من
البعد وتوقف الشافعي في هذه المسألة لانه لم يطلع على ما يصلح دليلاً على شيء من
الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رضي الله عنه وجواب الرسول عليه السلام في تقسيم
ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال لما قسم رسول الله عليه السلام
سهم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله عليه السلام
فقلت يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ارأيت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد شمس وابن نوفل وانما نحن وهم
منك بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما بنو
هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه ولولا تعين عثمان وجبير رضي الله عنهما ان
التقسيم مفوض اليه عليه السلام لما ساغ لهما السؤال ولو خطأ في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره
عليه السلام بالسكوت عن بيان **فصل** في تقليد الصحابي لا يجب اجماعاً فيما شاع فسكتوا
مسلمين اي مقرين مثل سكوت ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول ولا يجب اجماعاً
فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يعمل فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما

لم يرفعه لاحتمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين وهم سواء فان الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابياً
كما لا يقلد عالماً آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لم يقل بعموم لان الاصح ح بعدم تقليد الاعتبار بعدم مخالفة
الصحابي لا بعدم اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم
يحتمل الخطأ بعاً هذا على رأي المخطئة واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية و
الباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقاً لا يحتمل الخطأ
اصلاً وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقاً لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم
السماع من حضرة الرسالة ولو اجتهدوا فهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد
النصوص ولانهم اختصوا بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام والكون في خير
القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة لقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر هذا على ما ذكر في شرح المنهاج وفي اصول البزدوي
ومنهم من خص في التقليد تقليد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وعند الكرخي
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع اذ الكذب والتشهي منتف لا فيما
يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسكوت مسلكهم في الاجتهاد
اقتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الح والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان يقلد بعض الصحابة بعضها بعضاً واو
وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي

واما التابعي فلا خلاف في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في
اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا
يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم
بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد
مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون
احد ممن يسوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا رضي الله عنه
قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي وانما قلداه القضاء ليحكم برأيه
روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح اقض الى كتاب الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله
فان لم تجد فاجتهد رأيك وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم اليه فقضى عليه بخلاف رأيه
حيث رد شهادة الحسن رضي الله عنه وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي الله عنهما رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة
بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل **الركن الثاني** في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في عصر ظرف للاتفاق ومعناه زمان ما قل او كثر واطلق ابن
الحاجب وغيره الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحرب ونحوها
ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن
الخصوص الى العموم والا فلا معنى للوجوب على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل بما لم يكن
قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسي الماضي الذي
يصير بانفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذي
يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيها في الاسلام ومن قيده بالشرعي اراد

ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث هنا في امور الاول ركنه وهو الاتفاق
والعزيمة فيه ان يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم
البعض او يعمل ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل
الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام
من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم
في مال فضل عنده واشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي
رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى حديثا في ذلك
فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه
السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها فزعت
فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي
رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي لان
سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول وفي شرح
الفرائض هلا انكرته في زمن عمر رضي الله عنه فقال هبته قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه
مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الا انه يقتضي
عصر عمر رضي الله عنه على انه يمكن تقدمه بدعوة في الشورى مع الكبار من الصحابة رضي الله عنهم
وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتأمل وغيره
من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا واعظم
قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد

انما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام
والنقد ولم يعتق والصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لانهم يتهمون بذلك فاما على رضي الله عنه
فانما سكت مراعيا لشرط الصبا عن السكوت حيث يتكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك
جائز لتعظيم للفتيا وحديث ابن عباس رضي الله عنه غير صحيح ولقد حسن من قال ومتى كان
الناس في تقية من عمر رضي الله عنه في اظهار الحق مع قوله عليه السلام اينما دار الحق فعمر معه وكان
اللين واسرع قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه
قد يكون مستأملا واما احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد ترك بالاوجه انه خلاف حيث
قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو سكوت قبل استقرار الخلاف
مسئلة اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حادثة على قولين او اقاويل محصورة يكون
اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث فيه قولا
اخر برأيه وكذا في قول الصحابة عند بعض مشائخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب التعميم
وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل وان نقيم مثال ما ذكر انهم اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعند ائمتنا هي الكيل والوزن مع الجنس وعند الشافعي الطعم والجنس شرط
محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بان
العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض
للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول

بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل ثالث لم يقل
به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض الوجوب غسل المخرج فقط
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم او الوجود قول ثالث
لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند
الشافعي للمس ناقض دون الخروج فشمول الوجود والعدم قول رابع لم يقل به احد
وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور الثلث الاولى فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا
يستلزم اجماعا مركبا فيما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي
الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل
الباقية فان في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع وكون
مثل هذا مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا في خلافية ان يوافقه في سائر
الخلافيات وبهذا بطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رضي الله عنه في ان عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان ولم يقل احد
بان المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع ابن مسعود رضي الله عنه وغيره
اما عنده فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان تحصى
وبالجملة التفصيل المذكور اصل كلي تفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر
المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان ام لا

ام لا وبين على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث
مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل وعدم القول
بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل
حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه لا انا لا نم ثبوت احد الشمولين لين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء
من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي اخر
بالعكس وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة
ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد
من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية
في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه
الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق
الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد
واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس اصلا
كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
وهذا كما يقال لنا [illegible] في الحلي ان الوجوب في الصبي لا يخلو من ان يكون ثابتا
اولا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي اتفاقا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه
والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي

لكن بعد الزام الرفع بما علم انه لا يقول بصحة العدمين واعلم ان الضابط في تمييز
صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا
في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا
في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير الضابط لا بد
من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان
فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد
يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد
شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما
اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين ومع ان كان الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما
وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث
باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني
عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل
المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب
احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب
شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما

جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا الحكم بانه اذا اشترك
القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه
واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه محلا متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين
انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم
ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المرأة وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله
لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم القائل
بالفصل والاجماع المركب اعم من هذا لان النوع الشمولي على حكم واحد شرعي كتسوية الاب
والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول لجواز الفسخ
ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى
الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون
اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة
بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا
ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبيين ان ليس المراد
بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه فان كلاهما
جائز عندنا والاول جائز دون الثاني عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم
جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني
يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق

عليه فالقول بافادتهما الملك او افادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية
الابداع ليس فوقه وراء عبادان واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع واهلية
ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه
يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح
ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا المجون وهو عدم
المبالاة فالمعنى الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي
اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تأكيد كنقل القرآن وامهات
الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس
لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بناء على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم
الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام التخلف عنه فان المخالف
فيه يكفر لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الرأي اي لا يكون سنده موجبا للقطع
بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة
بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل المعنى
انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
رضي الله عنهم لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل والبعض بعترته عليه السلام لطهارتهم عن
الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطأ

رجس والبعض باهل المدينة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ خبث فكيف
هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا
ولانا ان الخطأ الاجتهادي رجس وخبث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما
بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان مخالف الصحابة رضي الله عنهم والمخالف
واحد في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي رحمه الله وقال السرخسي
في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا
له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
للصحابة رضي الله عنهم في زوج وابوين وامرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم
يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول
ابن عباس رضي الله عنهما في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضي الله عنهم لم
يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة احتراز
عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلال فان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل
من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة واما الثالث ففي
شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا اي جميع من
هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم
عن ذلك وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط
ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق

الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر وعندنا مسئلة شرط البعض كونه
اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
من الاجماع المتأخر لان في ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان
في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض السلف رضي الله عنهم والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة
الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان
وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز
بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ينفذ
قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه قال
الامام السرخسي والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان
اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فان مثل
هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم
يبق لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المتروك شرائطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم
التضليل ان اريد به ما نسب اليه من الضلال الخطأ في الدليل وان دقيقة اي فيما
ذكر من لزوم التضليل ان اريد به الخطأ في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف
لا بد من الضلال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ
الحكم اللغوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام
وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم
يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة

نحو العبد ذات الخمس والاثنان فعند التقييد الاول فلا يكون جاحدا فان تعدد القيد ففيه خلاف
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية ومن يشاقق الرسول واخره نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لما
انضم الاولى وحده اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم
اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير أثر
سبيل المؤمنين لا المعصية كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق
الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان هو
القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه او القياس ايضا مستند الى نص
وح يلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة
العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من
جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما ثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار
وهو قوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية تستلزم الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن
حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا
يكون خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء
يكون ذلك الشيء معروفا واذا اجتمعوا على النهي عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فثبت
ان اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدالة ومنه قوله تعالى
قال اوسطهم اي ثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد منها فتعين

المجموع وفيه نظر وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل
الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة
تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع
هي العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على
ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية
وما ذكر من اخبار الآحاد لم يكن متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه والاجماع
دليل قاطع فلا بد له من دليل قطعي الدلالة ويستدل عليه ايضا بوجه تفصيلي الاول
ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك
ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح
اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين
الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة
على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على
البعض فيتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ودليلا
عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقريره ولقائل
ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي
كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين

في عصر من قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على
اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القران ولكن ان قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة للمتفقهة
فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه نص صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فانها قم
صارت بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا ولقائل ان يقول هذا لا يفيد
الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان
يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر
والثالث ان قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان
كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا
غيرهم من الحكام يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن للسؤال
فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع
ما يرد على الثاني والرابع ان قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه
لا يليق في ذلك قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والانتهاء
الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا اجري
على ظاهره لزم ان لا اتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين

من عصر والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها
يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس
المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل ولقائل ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة
محمد صلى الله عليه وسلم في عصر والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد
اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد وصلوا
الى ما يدل على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب
وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور فبقي النقل
من الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة
قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواتر المعنى وما يدل على كونه حجة خص الاجماع
ع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع
اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر
مجتهد من العترة او لا تطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل
اذ تتم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب
ان يقال المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر
جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة رضي الله عنهم وهو بمنزلة الخبر
يضلل جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيهم خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه فلذلك الى فيه

من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه
ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرون
الثلث على حكم ثم روي فيه خلاف من الصحابة رضي الله عنهم ثم رجعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم
على خلافه وهذا من قبيل تبدل الرأي كما في رجوع المجتهد المخصوص عما قاس لا ان
لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ومن قال ذلك لانه يجوز ان ينتهي
مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع بالاجماع على خلافه وما قال
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك
واما الخامس ففي السند وانما فصل جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في السببية فان الاول
سبب لثبوت الاجماع والثاني سبب لظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس
كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد
من قطعي فلا ينبغي الا على قطعي قلنا اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون
الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل سنده بل لعينه كرامة لهذه الامة واستدامة
لاحكام الشرع اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا
يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي واما النقل فكما ذكرنا
في السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة **الركن الرابع في**
القياس هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع بالاصل في علة الحكم ويلزمها
ما ذكر المصنف وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس بعلة متحدة

بحسب النوع لا تدرك بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل كذا ليثبت الحكم في
الفرع فلا يكون التعليل بالعلة القاصرة قياسا كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قال فخر الاسلام
ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له
في حكمه بوجوده فيه ثم قال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة اي العلم
بها ركن والتعدية حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في
الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثبات الحكم في الفرع لان
اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم
في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في
الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اي اذ ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع هذا
فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لانه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص
او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه
فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها بمعنى انه ليس للعقل
حمل النظير على النظير وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب
اليه داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب
فلا حاجة الى القياس وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة

المشهورة لان قوله ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب ولا يسقط
من ورقة الا يعلمها فلا استدلال ولو صح قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل
ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في الكتاب
معنى وان لم يكن لفظا فيه وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم به لزم
ان لا يكون خبر الواحد حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها الله
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان اي الحقوا ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس
لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن
وقد دعينا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الاية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه عليه السلام متلوا كان او غير متلو محرما باق على الاباحة
الاصلية وقد اشار الى ان العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشرع
وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع فلا
شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال
الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف في حقه تعالى فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت
بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به
المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات من اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت
بعض الاحكام بالقياس واجاب بالنوع المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن دين من حقوق

قوله اشارة الى الجواب عن احتجاجهم السابق ذكره منه

رد لصاحب التوضيح في قوله في كتاب الله

لم تعل على البيان القطعي كما قاله صاحب التنقيح كيلا ينتقض بالنص المأول والمخصص فانه وان كان قطعيا لكن ليس بقطعي

العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون
من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا
وكذا امر القبلة يدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار
المستفاد من قوله تعالى فاعتبروا والمحمول على الاتعاظ بالقرينة الحالية يدل عليه سياق الكلام
فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس
فيه بالاتفاق ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسمى
الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك
ان سوق الاية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة [illegible]
الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن يثبت القياس
دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب
عليه مثل ذلك الجزاء ولما دخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا وجعل القضية المذكورة
قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما كون علة لها باعتبار قضية كلية اشار اليها
بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد
فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة
بالاتفاق وانما الخلاف في القياس الذي توقف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد ونظيره
اي نظير القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة

رد لحجتهم السابق ذكره منه

[illegible]

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب
والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يعرف فى قوله تعالى فرهان مقبوضة الى
القبض حتى يصير شرطا للرهن اى الامر منصرف الى رعاية الوصف وهى دارجة كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا ليكون هذا الحال شرطا
والمراد بالمثل المساوى والقدر المتحد فى الجنس فى قدر الشئ مبلغه لانه روى ايضا كيلا بكيل
ثم قال والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اى فوت المساواة والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة والذهب والفضة وحديث معاذ رضى الله عنه عطف على قوله فاعتبروا
وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى قال بما فى كتاب
الله قال فان لم تجد قال بما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيى فقال عليه السلام الحمد لله الذى
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده
فيثبت فى غيره دلالة والحديث المذكور من المشاهير التى يثبت بها الاصول وقد روينا
ما هو قياس عن النبى عليه السلام فى اخر كتاب السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان
على ابيك دين وحديث قبلة الصائم اى بالقياس وعمل الصحابة رضى الله عنهم ومناظرتهم
فيه اشهر من ان يخفى انما ذكر على وجه التأييد دون الاستقلال فى الاستدلال لان المروى
عنه عليه السلام فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما روى فى شجاعة على رضى الله عنه وجود
حاتم الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم يجعل
دليلا مستقلا ثم شرع فى الجواب عن الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون

الكتاب تبيانا بالمعنى لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ وانه ثبت بالقياس
ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فكل شئ يكون فى الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى
والحكم فى المقيس من قبيل الثانى وفى ذلك اى فى العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل
لفظا ومعنى حيث اعتبر نظيره المقيس عليه ومعناه المقيس واما منكرو القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط ولم يرضوا باعتبار فحواه وانكاره عليه السلام القياس بنى اسرائيل
على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والتمسك بالاصل اى بالاستصحاب لا يجرى فى
الاثبات انما قال فى الاثبات لانه يجرى فى الدفع فانه حجة فيه فان انقطع تمييز
الاحكام كوجوبه وعدمه بجر من سبق مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل فى الموجود
هو الوجود حتى يظهر دليل العدم وقيل لا اجد ليس امرا به اى بالتمسك بالاصل بل هو
امر بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته
يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم قوله والطعن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها **فصل شرطه** اى شروط القياس
وله شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص
دال على الاختصاص فهو الشرط الاول كشهادة خزيمة رضى الله عنه والاحكام المخصوصة
بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس
هذا الشرط الثانى وهو اى العدول عن القياس اما بان لا يدرك اى حكم الاصل العقل اى
لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اى عن طريقه

المسكر كالاكل ناسيا فانه ينافي ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
خطأ على الاكل ناسيا ولم نثبت عدم فساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل
بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم للناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار
خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن القياس لانه
اي التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم لكن
يثبت في الاجارة بالنص فلا يقاس تقومها في الغصب على تقومها في الاجارة وجعل
فخر الاسلام هذا القسم من قسم كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط
مغن عن الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكر الآمدي وان يكون الحكم المتعدى حكما
شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط الثاني مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس فذكروا لفظ صحيح
والا لبطل احدهما لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم
الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمجرد اي وان يكون المتعدى حكما موجودا
بما ذكر معدى الى الفرع هو نظيره اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص قطعي
ينسد به باب الاجتهاد دال على الاجتهاد المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة
بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة في صحته لما مر في بحث الحقيقة والمجاز
ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا في مطلق
القياس اذ لا صحة له وذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك عند

وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد عموم المجاز وان
اطلق حقيقة فلا بد من وضع آخر ولا وضع هنا وكذا الزنا واللواطة واما الحاق
اللائط بالزاني في ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر
من المسكرات ولا يجعل الذمي اهلا للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من
غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع
الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل
من فعل العبد وهو القلي والطحن لا بايجاب الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالكيل
كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة
مطلقة وهي في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة متقيدة بعدم
التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لانه في الاصل انما هو بالكيل والوزن
وهي ليست بكيلية ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ
على الناسي في عدم الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر النسيان لان النسيان امر حصل الان عليه بخلاف الخطأ فانه يمكن
الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص
فيه قطعي دلالة انما قيد به لان النص الظني دلالة كالمخصص ويأول بالقياس فيجوز فيه
انما قيد به لما مر ان القياس يتقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور بان كان
الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه لا مساغ للاجتهاد واما مثال لانه ان كان

موافقاً للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفاً يبطل فهو مردود اما اولاً فلأن الكلام في
عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم صحته واما ثانياً فلأنه لو صح ما ذكر في ابطال
الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثاً
فلأن كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة
واحدة وان لا يغير اى القياس حكم النص المتقدم عليه اى حكم النص الذى يجب تقديمه على
القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة
قياساً على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام
جعل الغير طاعماً سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك تغيير لحكم النص
الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياساً على كفارة القتل
يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياساً
على المؤجل يخالف قوله صلى الله عليه وسلم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وان لم يتعد اى لم
يتعد نفع الحكم الى النوع كما في الاصل بل تعدى بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث
بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفاً عن وجود المعقود عليه
وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكاً مقدوراً للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة
القدرة وجعله خلفاً عنها ليتمكن تحصيله فيه اى في الاجل وههنا اى في تعليل السلم الحال على
السلم المؤجل سقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفاً عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضاً قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص حتى جوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم في
خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم
النص الدال على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الاية حتى
صرفها اى صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين اى قلتم ان
العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعين الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا
يحتاج اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع
الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة في الصورتين
تغير حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز غير
لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان فيه تعظيم نحو
الله اجل وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء
في ازالة الخبث بغير الماء قلنا في الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله عليه السلام
الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعاً وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم القليل وفي الجواب
عن الثاني انما كان التعليل في دفع القيم تغييراً للنص الدال على وجوب عين الشاة مثلاً اذا كان
الاصل وهو الشاة واجباً للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازاً لعدة

ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها وهي مختلفة لا تندفع بشيء واحد مثلا فلا بد من جواز
دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في
مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فكملت
ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال الثابت بدلالة و
كون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعلل
هذا الحكم بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وليس فيه تغيير النص بل التغيير
في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار تغيير النص مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو
الثاني دون الاول وفي الجواب عن الثالث وذكر الاصناف لعد المصارف واللام للاختصاص
والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم
الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى جميعهم ام لا فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف
لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة
الجمع لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه يكون المعنى ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء ولما كان فيه هذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات
على جميع الفقراء ولم يكن يجب الجزم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس
فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فلا يجب التوزيع وفي
الجواب عن الرابع والتكبير تعظيم الله تعالى وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر
لفظ آخر يكون في حكم المنصوص فلا دخل للرأي والقياس الذي يفهم بطريق الاثر
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لانهما مذكوران في قوله تعالى
وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف وفي الجواب عن الخامس في استعمال الماء لازالة

النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة
من الثوب او العائد وكون الماء الصالح للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه
مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقاة والا لما حصلت الازالة فيجوز الازالة
بكل ما يصلح بها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء بنجاسة فيه
اذ لو كان لازالته لوجب ان يشترك في رفع الحدث جميع المائعات المزيلة تدارك دفعه
بقوله وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال
المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس
كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا يقدر ان يلزمها امر غير
معقول دفعا للحرج وهو ان في ذلك الامر الغير المعقول ان لا ينجس كل ما يصل اليه اي الى
الخبث باول الملاقاة وقوله لا ينجس اي ينبغي الشمول لا الشمول البتة ولان الماء
مطهر طبعا هذا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لنوط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الخبث كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره
كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا واما دفع الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم
فبيان حده في فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يجد فيه معنى لا يعقل
فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله
مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية **فصل** العلة للحكم قبل المعرف اي
ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده

او وجود ذكالا ذان للصلوة واحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة
فيه لا يقال وليس بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف
متاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور
لانا نقول ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم
الفرع فلا دور وقيل العلة المؤثر والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
وتاثيرها في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث وجواب عما قيل الحكم قديم فلا تاثير فيه للحادث وتقريره
ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الخارجي بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجود
ذلك الاثر عند ذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان القتل الحكم بوجوب القصاص لمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على احتياج من موجب وكذا في كل ما يتحقق انه علة عندهم
والا لكون الوقت موجدا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول
به احد وقيل العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة اي مصلحة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على هذه محصلة
للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان لا يتصور اشتماله على الحكمة
الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا مبني
على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء

محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجواب المخالف
ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمها واستعارة لام التعليل للعاقبة
شايعة في كلام الله تعالى وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وحقيقة التعليل في افعاله تعالى
تفضي الى النقصان في فاعليته تعالى عن ذلك كما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية
الفاعل لاجلها وكون العلة بهذا المعنى يستلزم مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع
ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما مصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وتهذيبها
او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والقطع وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة الكافر والاسكار
واما محتاج اليها لا ضرورية كما في تزويج الصغير فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولا محتاجا اليها بل
للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن
حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل فرد لخفائها
كالرضى فان له مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص وعدم انضباطها كالمشقة
في التجارة فانه غير ظاهر فينضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة بل يعتبر

في الجنس يضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجوده
اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة
دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة كالحكم هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق لا وان
يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فرتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم
نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست
مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية
ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض
محتمل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من
دليل يرجح البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع عن التعليل كمخالفة
نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لذا اي للتعليل ولكن
التعليل بالكل والا بالبعض دون البعض تحكم فيتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم
بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي الى
الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن القول المذكور اي نعم النص

موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجب فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل وعندنا اي في الاصل النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي
هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع
القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف
المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فيتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا
لا نم ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل
وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد
استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وهو
ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فيشترط ذلك لدفع هذا
الاحتمال نظيره اي نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي وجوب
من باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع
الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الى غيرهما حتى لا
يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في

تكلمهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم التسلسل واستغنا بعض التعليلات عن كونه نصا معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي الى نص او اجماع دفعا للتسلسل من الاحكام يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من حيث كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي وللربوا عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجزافا على ما يأتي في فصل الامتحان واسما اي اسم جنس مع وصف عارض وهو الانجبار وان يكون حكما شرعيا كقوله صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على ابيك دين فان النبي عليه السلام اخرج الحج عن الاب على اجرا قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وكونه من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا ظاهر وامثلته كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة

مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى او لا وسواء عليك ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس التعليل بيان لمية احكام الله تعالى فيبقى بيان اللمية بالعلة القاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان لميته ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه بنسبته اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان الى القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في الفرع لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الح فيها لوهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عندنا وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او ترتب الحكم على وفقه فاذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان

الفرع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا
الذي ذكرنا من مبنى الخلاف اعني ادعاء عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده
وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
ان القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة
الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية
الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر وكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فحينئذ ثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر وفيه نظر لانه لا تزاحم
في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع
او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل
فان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الفرع فانه يعتق بمجرد الملك
وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي
اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فيبطل لحاق التعليق
لعدم الجامع او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اذا قتل

وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والوارث لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف النافي بمعنى المصالحة
وليست صالحة للتعليل لعدم صحة المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع من جواز
التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص
الصريح وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تعالى كيلا يكون دولة اي جاريا النفي دولة
بينهم تيدا ولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى
فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا وكذا او ايماء وهو ان يلزم
من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف وكلام الراوي بالفاء في احدهما كان الفاء
من الحكم والوصف فيعقب الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا او في الوصف نحو قوله عليه السلام لا
تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام بمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي
نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور او بترتب الحكم
على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو وقعت
امرأتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة كانه قال واقعت فاعتق او يكون
بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا
وقعت بين الجملتين يكون تعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء ونظايره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع موقع
الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل

وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يبطلها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها
ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح قيل فاما ان يكون اتى في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون لتقدير لان والحذف غير الايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون من ان المفتوحة
لا من المكسورة ونحو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم
بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس
والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الواو
بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سبق الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون والعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل
على ترتب الحكم على تلك الصفة وتستخرج نحو واقعت امرأتي ونحوها الا على كونها مناطا
للحكم فانه يمكن ان يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي اشتمل عليه المواقعة والغاية
والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على المتمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون
انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلام
تمسكهم وانما يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد في الغاية والاستثناء ظاهر
سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع علم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا
يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل
اقيموا الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان

فقصدوا بهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها
المناسبة وشرطها الملائمة وهي شرط زائد على المناسبة فلا بد ان يعتبر بها باعتبار ويكون
اخص منها وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عصمة للحقوق لا قاطع لها والملائم
كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي
الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو
الحكم الذي يندفع به الضرورة اي اعتبار الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم
كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنسه اي في الخلوة مع الجماع
في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا احمل حد الشرب على حد القذف ما قال علي رضي الله عنه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون
واذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت الملائمة مؤثرة فالملائمة
كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الاوصاف التي
يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل ان كان

نوع لا يقبل اتفاقا وهو ما اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ما اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية
لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع
اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر
هنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين
وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول هذه المصلحة
برمي الترس قطعي وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا الرمي
وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كما اذا رمى بعض اهل السفينة لنجاة البعض والذي تقرر عندنا
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف ما جعل علة للحكم
ما هو المطلق بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان
السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير
اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
كقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر
الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد

يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض الاربعة فتخرجه كالصغر فان لنوعه
اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز
كالمجنون وقس عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل وفيه نظر
لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر القياس
اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه
وقد سمى البعض من ائمتنا فعين اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لا بد للحكم
بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
ليس في الكلام حذف وهما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم وذكر لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من غير عكس كلي لانه لا يلزم انه
كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم
واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شيء منهما في الاصل
بدون واحد من الاخريين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل
بهما اي بالاخريين بدونها اي بدون شيء منهما في الاصل حجة ومقبول ويسمى عند البعض مرسلا
لا قياسا وعند البعض هو نفسه قياس وقال الامام السرخسي الاصح عندنا انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه

وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا وان وجد
شهادة الاصل بدون التأثير اي غير الانواع الاربعة الدالة على التأثير لانها اعم من
الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز
وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان
يكون من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان
يوجد بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تأثيره وهو على نوعين احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول
الاربعة غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم
لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما
فيقبل واما اعتبار التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي
فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع
او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون بوصف اعتبره الشرع
واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم
او جنسه القريب على ما سبق في تفسير التأثير فممنوع ولم لا يكفي حصول الظن بوجوه اخر من
مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم لم تثبت
الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التأثير المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان تلك
المنقولة كلها مبنية على العلل معقولة المناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التأثير
بالتفسير المذكور ولا شك ان كثيرا من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاصحاب البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل

المطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور
او لا وحينئذ يتم الاستدلال كقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر ولا يخفى ان الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي
عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارأيت
لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى
هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لا يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر
علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر
تأثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
ولا يجب عليه ذكرهما ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي
النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان
ينصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض
العلماء احتجوا اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي رددها بالاجماع مثلا
فعبارته مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص
بعدما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله

بالاجماع وهو ان يبتنى عدم عليه الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون
الفرع ليثبت عليه المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين اي لاثبات
التعليل في كل نص واثبات الحصر بالاجماع والنقض فانه على تقدير قبولها يكون مرجعها
الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اي بدوران الحكم مع الوصف ويسمى هذا طردا
وزاد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص
في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اي للنص في التنقيح نظيره
ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب
نعلم ان الوجوب دائر مع الحدث وجودا وعدما وانما تركه مثال قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعني ان النص
قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل
عند شغله بغير الغضب نحو جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب
المانع من المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء فجعل حكم النص
المذكور مجازا لتم اي للمنع ثم تمسك بثبوت العلية بالدوران اي علل امارات فلا حاجة
الى معنى يعقل قبله نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى
معنى يعقل العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان
المقتول ميت باجله فلابد من التمييز بين العلل والشروط والامارات والوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامات والشرط
الوجود عند الوجود اما اي للعلية ايضا لان التخلف اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح
فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سابق شايع ثم العلة عين ذلك الوصف

عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به في يكون الوصف
جزء العلة يكون معنى عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع
ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بالخروج و
النجس والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام
النص في الحالين والحكم له لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع
فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد الاركان والنظير غير مسلم في حديث
القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا بعد سكونه اي لا نم
انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يقع ذلك لو وجد الغضب
بدون شغل القلب وهو ممنوع فهذا القدر يتم المنع وهو منع قيام النص في الحالين مع
عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث
تصرف موجب للملك اي يكون علة لثبوت الملك ولما اتجه ان يقال انكم اثبتم بالقياس
عليته لمجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب القصاص عند ابي يوسف
ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم النساء
بالنص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة
الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد
مزية على النسيئة واجاب عن الاخرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت
النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص
وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا على ما ذكر و
بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط

او صفته كالشهود في النكاح فهذا مثال اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة مثال اثبات
صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر
مثال اثبات صفة الحكم لان كله اي فيما ذكر نصب الشرع بالرأي ففي اثبات سبب او صفة اثبات
للشرع بالرأي وفي اثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال
للحكم الشرعي ونسخ بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب للاحكام الشرع بالرأي فلا
يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام عند الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وبجوازه اي لجواز البيع بدونه اي بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر
الاسلام وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في اوائل الباب واما انكرنا هذه الجملة اذا لم توجد
في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به فلا مساغ لان يكون مراده مما
تقدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل
في هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس بانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علية المعنى وصح التعليل
اي التعليل في ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى الحكم
بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى
المشترك وان لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات
العلة بالقياس **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي ما يطلق عليه الاستحسان وهو دليل
نصا كان او ... اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي يسبق

الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما
في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي
شائع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس انكروه و
يرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع
في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
من حيث المعنى واما التسمية فلا تصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر
كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين
الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو بالنسبة الى
خفائها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه يرى صحته
في بادي الرأي ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا للقياس
الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم اليه وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فالاول في ذلك اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره راجح على الاول هذا اي القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده
وخفي صحته راجح على الثاني من ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان فهو ما ظهر صحته وخفي
فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان

في مقابلة القسم الاول من القياس كسجدة التلاوة تتأدى بالركوع قياساً لانه تعالى جعل الركوع
مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعاً اي سقط ساجداً لا استحساناً لان الشرع امر بالسجدة
فلا تتأدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتأدى بالركوع فعملنا بالقوة الباطنة الخفية
في القياس وهي ان السجود غير مقصود بها اي التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعاً مخالفة
للمتكبرين وكما اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المبيع
بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان
لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المسلم فيه بل في وصفه لان الذرع وصف لان زيادة
الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وهذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحساناً والاول قياساً لكن عملنا بالقوة الباطنة للقياس
وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين دل على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين او رد الاقسام
الممكنة عقلاً فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر
وقوته فعند التعارض فههنا صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي
ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا
رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره واما
اذا كانا ضعيفين فيتساقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن وفاسد
هما صحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يترجح على كل استحسان وثانيه
مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يترجح عليهما

اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود وبقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وذلك في صورتين
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من
القياس والثانية ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فالظاهر فساده في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياساً او استحساناً ومع اتحاده اي اتحاد
النوع يتعين اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع
ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
قياساً كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياساً كذلك وانما قال ان
امكن لانه لم يوجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحاً في نفس الامر الا وقد
جعل الشرع وصفاً من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً او كلما وجد
ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فاذا كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جلياً او خفياً لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفاً او علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد
هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض فهو محال على الشارع
تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا

بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان كذلك
قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل لانه لا اما
ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل
يتبين صحته او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوي الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام
لكن باعتبار غير داخل فيها وقد دخل الاقسام ضرورة فيما اذا قسم الشيء تقسيما متعددا باعتبارات
مختلفة كما يقال الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اما منصرف او غير منصرف وباعتبار
آخر اما معرب او مبني والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى الى صورة اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر
والاجماع والضرورة لانه معدول به عن سنن القياس مثاله ان في الاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون
البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر
وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر
في المتن لانه قد مر فيما تقدم فيتعدى حكم التحالف الى الوارثين اي الى وارثي العاقدين
اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما اذا اختلفا في مقدار الاجرة
قبل العمل يتحالفان لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ واما بعد القبض
فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر

شيئا والمراد بالترادّ ردّ المأخوذ ورد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا والله اعلم

فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون
باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة
للانتقاض فنوقض بالقليل الذي لم يسل من رأس الجرح فنمنع الخروج فيه لانه الانتقال
من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه
اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر لان
الحكم تخلف في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندنا فنمنع
ملك بدله اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة
معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي
نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا انه تطهير حكمي غير معقول لان السنة وهو
انه في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم
ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان
يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة

علة لانتقاض ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فينتقض بالجمل الصائل يعني انه لا يسقط عصمة الجمل
الصائل بالحاجة قتله لابقاء روح المصول عليه فينتقض بالمتيمم فان خروج النجس
موجود فيها بدون الانتقاض وبالمدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
في المدبر ومال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين
بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم
ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والضابط المنتزع من هذه الصورة
وهي ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع
صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان للمعلل ادعى حكما مثبتا لا يرتفع الا
بالعارض كالعصمة هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل
الصائل الا عارض وجد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض
لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان
فينتقض بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام
بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان علة
الحكم في صورة النقض بشيء اخر فلا يكون ذلك من صور الرفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع
انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وان حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان
فضلا عن التأثير ويمكن ان يتكلف في تصيير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه

ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على المخمصة فينتقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف وهو العلة ثابت فيه وعدم
منافاته العصمة وهو الحكم غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب
فخر الاسلام بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه بل عدم المنافاة ثابت لان
العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي وعدم المنافاة بين الشيئين
لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب
هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليست علة لعدم منافاته العصمة لثبوت
حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد
الى الصلوة مع خروج النجس علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فينتقض بالتيمم
في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجس وفيه لا
يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض فهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم فيه متأخر عن الفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فينتقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي الخارج النجس حدث ثمه
اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين انه يكون حدثا ويصير عفوا
عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان

الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يتم دفعه الا بمنع احدهما ام علم
انه ان تيسر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد
المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة توجب والتخلف لمانع فلا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم عند وجود
المانع لعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختار المتقدمين
والخلاف قليل الجدوى لانهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان
التخصيص لم يقدح في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في علية الوصف والاعتبار بالتحقيق
فانه مخصوص عن القياس الجلي وان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع من ثبوت
الحكم وللمعلل قد يبين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان لاحد المحتملين كما في العلل العقلية
فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وبيع الحر ومن تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وخيار الشرط فان السبب
وهو وجد فيه البيع والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول
لانه يستلزم الدخول عليهما دون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم
الرضاء به عند عدم الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واندمل حتى صار طبعا له وامن
فان قلت ان اريد بالحكم القتل فاذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم قلت بل المراد
الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول

المقاومة وخيار العيب فانه حصل فيه السبب والحكم تماما لتمام الرضا لكن على تقدير العيب
تبين المشتري ففعل بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف
الثلاث الاخر ولذلك لم يقل المصنف ان الموانع خمسة بل ان ما يوجب عدم الحكم خمسة ولان
التخصيص في الالفاظ مجاز ان يستلزمه وهو من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا
لا نسلم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وشرط القياس بدليل
اقوى وجود الاجماع لا يكون تخصيصا لانه اى ان القياس ليس بتخصيص لان من شرط
ان لا يعارضه دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لان
العلماء اجمعوا على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع
فكلما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان
هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من
تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره
فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فتوى اى عدم المانع اما ركنها او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان عليه النظر كما في العلة سواء اشترط
الحكم ام لا ونمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل مع شرائطها عدمها اى عدم العلة
قد يكون بزيادة وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اذا اريد به البيع المقيد
بالشرط ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق
او نقصانه اى نقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها كالخارج النجس
عدم الجرح علة لانتقاض اى انتقاض الوضوء وهذا اى عدم الجرح معدوم في المعذور
فلا يكون علة ومنها اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة

نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا يمتنع من ان يرجع اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه على ما افصح عنه المص بقوله ولا شك انه لما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه
فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الامر لا على التأثير
في نفس الامر وما ثبت فاذ وضع علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم
العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده
بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه
الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو فاسد
لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء لغيره
وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض
ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا اثبت التعليل
المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلية
فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن ان اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يضر
ويكون قادحا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي
ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينبغي في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في
نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اريد على سبيل الفرق لمنع الجدل
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده
كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله
فيرد فانا نقول بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله لمنع توجيه هذا

الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان حكم الاصل
هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف
ففي الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
فنقول ليس الخطأ اذ لا قدرة فيه الا في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده
على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود يعني ان المال شرع خلفا
عن القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا
يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عنده شرع المال ابتداء
اي مزاحما للمال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة
الدليل اما مع السند او بدونه في اما في نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف
الجامع علة او صالح للعلية ولابد في الجامع من طرق العلية والا لادى الى التمسك بكل
طرد فيؤدي الى اللعب فيصير الوقت ضايعا وللناظر عبثا فاحتاج المدعي جواب الممانعة
في نفس الحجة الابانة بقوله احتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هذا اي الوصف الذي ذكرنا وان كان صالحا للعلية
بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لا نم ان العلة في الاصل
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر
واما في شروط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة قوله واعلم ان
المعترض ح رد ما تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه تنبيه

على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته
بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بنفاذ شهادته في المعارض
بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض
دليل المعلل ويسمى مناقضة فالمعترض ان منع مقدمة الدليل يسمى مانعا واذا ذكر لمنعه
سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع
السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين ويختلف الحكم بمنزلة السند له او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله فيسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته الاولى
يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان
العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقريرا او تغييرا ابدالا
وتغييرا او هو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين واما بدليل المعترض
على نقيض الحكم بعينه فقلب انما يسمى بذلك لان المعترض جعل المعلل شاهدا له بعد ما كان
شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول
المعترض صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا في صوم رمضان

تعيين قبل الشروع في الصوم من الله تعالى وفي القضاء تعيين بالشروع من جهة العبد
وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا
يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا
دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا
مأخوذ من عكس الشيء رده الى ورائه على طريقة الاول كقوله في صلوة النفل عبادة
لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان
يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا
فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء فانه لا يمضى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع مع
النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا
الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه
نظر لانه لا دليل هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان
المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض من هذا اي من العكس لانه ليس في حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه
وايضا جاء المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء يختلف في الصورتين ومن
شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق
شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع الاستواء بطريق
شمول الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل

وهو معارضة خالصة وهو ان المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه وبتغيير او يثبت
حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المعترض
مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الاول اكد نظيره قولك المسح ركن في الوضوء
اقوى الوجوه لانه صريح على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا في المعارضة الخالصة التي
يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها صغيرة فينكحها كالتي لها اب لعلة
الصغر فيقول صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية
بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا
مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالثاني مثال الثالث نعي اليها زوجها فنكحت اخر فولدت
الزوج الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثاني احق لانه
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته منه نفيه عن الاول
فاذا ثبتت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من
كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار لا يقال يلزم الخصم حقيقة النسب لان كون الولد من مائه غير متيقن
واما الخامسة ففيها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب

ايضا من قلبت الا انا جعلت اعلاه سفله وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر فالرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكرر فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب فجعل رجم الثيب علة
لرجم البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين
والمخلص عن هذا لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده
ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما
على وجود الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه
اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الاستدلال بلزوم
المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة
يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح
وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية

شرعت للحاجة الى التصرف في النفس والمال والبكر والثيب فيها سواء فلا نقول الولاية في المال
علة للولاية في النفس بل نقول كل منهما شرعت للحاجة فيكونان متساويين فاذا
ثبت لاحدهما ثبت للاخر وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة
الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في
شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على
وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان
قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما
ذكروا فلا يمكن لنا التخلص عن هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه في مسئلة الشروع
في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل
على نفي علية ما اثبته المعلل كغيره وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تأثيره لانه ما ثبت
قطعا بل ظنا في لجواز ان يكون ما عليه وصفا اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف
المعلل مستقلا وان اقام الدليل على علية شيء لو فا كانت العلة ما صرح لا تقبل عندنا
كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون قوبل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند البعض لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر يحتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت
العلة متعدية الى المجمع عليه لا يقبل كما تعارض بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى
الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم
قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف

في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل وان تعدى الشيء الاخر فيه ادعى المعترض
عليته الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما
فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا اثبت احدهما
انتفى الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير
في فساد الاخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الاخر لا يجدي في دفع ما ذكروا ولا ينفع
لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر **فصل** في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت
عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما ليس بمؤثرة
ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهو
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولنا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فيقول المعترض يسن عندنا ايضا لكن الغرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو
اي البعض ربع او اقل منه فاستيعابه تثليث وزيادة وان غير وقال يسن تكراره
ثلث مرات يمنع ذلك في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب التكرار بل المسنون في الركن
التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود ولكن الغسل
لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
وهنا اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان التكرار
بالتعبير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح بكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون
التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى التقدير الثاني ممانعة

والتفصيل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لانه اكمال لا
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فنمنع به في الاصل وكقوله
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم
تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم
لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف
الذي يدعي المعلل علّيته في الاصل او في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر على وجه تكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي وهذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند
تفاوت الاجزاء وهذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيز
جائز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار تخمينا بان يدخل
فيه اي في المعيار ونحن لا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاح بالتفاحتين فانه لا يدخل
تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة في الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه
المسئلة اي مسئلة التفاح بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نم امكانها
في الفرع لما ذكرنا الان وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها غير متناهية بالمساواة
لا نم في الصبرة لانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز وهذا اشارة
الى المنع الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول

ابعد التعيين اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك
في الاصل وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو
صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين بتعيين الشارع فلا
يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعا
واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة
اي علة عدم العتق في الاصل اي ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة
وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم ان العلة
في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يثبت
بعلة اخرى والثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز
عنها بتغيير الكلام اذن تغيير اما هو اي فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم احدهما
قبل الدخول فعندك فهي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد
جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له
وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في
الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عندك فسخ فيجعل الردة علة لابقاء
النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول
او بعده قيل ثم نقيم الدليل على ان تعليله متروك بفساد الوضع بقوله فان الاسلام

لا يصلح قاطعاً للنعمة والردة لا يصلح عفواً ولا يذهب عليك انه لا تعليل ح ولا دفع وضع
غايته انه لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح
ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالاً على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا تعلق
بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكقوله اذا حج
باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عنده ح لان مطلق النية في العبادة
التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق
المطلق الفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس ح بذاك لو وضع بالمعنى المذكور
بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق
على المقيد وهذا ما ذكر بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل
المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه
فيشترط للتملك شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق بالمطعوم
قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر فسبيله
ان يكون اوسع كالماء والهواء فيقتضي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه
ذا خطر فاسد الوضع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن والثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول كالتيمم فيشترط النية تحقيقاً
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي فيقول المعترض انتم الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة وجعلها بالحقيقة حتى
يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي اي ما النجاسة غير معقول بمعنى ان العقل لا يستقل

بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس النبي او لوجب بخروج النجاسة
من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه
اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى
هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سبباً للحدث
واما قول صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول بمعنى
ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك
العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وتوقف العقل
على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المايعات على الماء في رفع الحدث
لما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النص هنا ممنوع وعلى قوله
لانه انما يصح القياس مع المايع على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة فالعين
للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها بالماء
معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهراً الا بالقصد والنية
فلا يحتاج الا النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج
اليها ضرورة قربة الصلوة ليستغنى عنها اي عن ضرورة الوضوء قربة كما في
سائر شرائط الصلوة فانها لا تتوقف على وضوء هو قربة واما لجاج لا كون الوضوء
طهارة واما المسح فلحق بالغسل تيسيراً او ظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج
اقتصر على المسح فكان خلفاً عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل وان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولاً لا نعدّه ان المتصف بالنجاسة الحكمية لحكم

الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا
غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست معقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم فلنا
لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بان
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالطهارة من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط
البعض في المعتاد دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك
الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل
الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى
بالبعض وفي هذا الفصل فروع لم نذكرها في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة
التطويل اي الزيادة على المقصود لان الفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام
ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين **فصل في الانتقال** اي انتقال المعلل في قياسه
من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم فهو حشو في القياس خارج
عن المبحث وهو لا يكون وقبل ان يتم اثبات الحكم الاول فهو اما ان يكون في العلة فقط
او في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخلو اما ان ينتقل لاعلاء او
لاثبات علة اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم
الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي
يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان
الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا قال
الصبي للمودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج
الى اثباته فهذا ليس انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض
كقصة الخليل عليه السلام فان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم
فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك
انقطاعا في عرف النظار لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض
وهو اظهار الصواب لا يحصل وفيه نظر واما قصة الخليل عليه السلام فان الحجة الاولى
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة والمعارضة من اللعين بامر باطل وهو قوله
انا احيي واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه انتقل ولا نزاع في جواز
مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل
عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول الرق
لم ينتقص فنثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
من الانتقالات كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح
والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك
تكملة وهي تشتمل على فصول ابواب **فصل** في الحجج التي تصلح للدفع
دون الاثبات وتلقيبها بالعاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا فاسد

في صحته نظراً بالمحافظة لو لم يبق الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان
في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي وجماعة
للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع
الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا
للاثبات كحيوة المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به
والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي
الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس هذا
حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة
المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون
براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع
به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون
حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا
لان العبد يتمسك بالاصل اي بان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
على المولى لان بقاء الشرع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث
واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية له مع وقوع الشك في طريان الضد

فانه حجة لاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى
الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم انا ذكرنا نصب الدليل في غير محل الخلاف لان
الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع فبقاء الشريعة
بعد وفاته صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة
على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ
واما في حيوته فقد مر جوابه في النسخ من ان التنصيص يدل على شرعيته موجب قطعا الى
زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ
لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه عليه السلام والوضوء والبيع والنكاح
ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض لجواز الصلوة وحل الاستمتاع والوطي
لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع كون الاستصحاب
حجة للدفع وقد مر انه لا خلاف فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم الحال اي الطاحونة
والا اي وان لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر وهو اي تحكيم الحال يصلح
للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت الاسلام
قبل موته وانكرته الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث
ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق ومن هنا ظهر ان تحكيم الحال انه من
وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات

من جملة ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان نصف الحادث الى اقرب اوقات حدوثه
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر في اثبات الاستحقاق على ما افصح عنه المسئلة م
ات ذمي جاءت امراته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت
قبل موته فالقول قولهم وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب
الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا
ظاهر يعتبر للدفع وما ذكره ايضا ظاهر يصلح للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق والصحيح
لا يقبل من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في المناكحة
دفع العلل الطردية والاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم
البعضية كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان لا علة
واحدة فقط فانه يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد المغصوب انه غير
مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو
استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل بحجيته بل هو تمسك بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح
فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها وقول زفر في غسل المرافق مرجعه الى التمسك
بالنفي لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم الوجوب فيه
وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع باب المعارضة والترجيح هو في اللغة
جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد المتعارضين على الآخر اذا

ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد احترز به عما يقتضي
حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي حل وطء المنكوحة قبل
الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد فيهما من امور اخر اشتراطها مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء احدهما
عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة
الى اشتراط امر زائد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما
هو ملاك الامر في هذا الباب فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين
ولا عبرة بكون احدهما متواترا والآخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى
بوصف هو تابع كخبر رواه عدل فقيه وخبر رواه عدل غير فقيه فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع
كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس
فهذه ثلث صور ففي الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك
والحكم فيه التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح
من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم متعلق بقوله رجحانا زن وارجح قاله للوزان حين
اشترى سراويل بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه لقلته
في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين
الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكر بقوله واذا تساويا قوة [illegible]
او لا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع بتعيين التبديل على ما مر بيانه في الكتاب

والسنة اي في معارضة الكتاب والكتاب والسنة والسنة والكتاب يحمل ذلك اي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه اثر
الجهل والشرع منزه عنه لكن لما جهل المتقدم توهمنا التعارض ولا تعارض حقيقة او قطع
فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ وجوب تحديد كون المتأخر ناسخا للمتقدم والا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل
او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر ذلك فيها والا يترك العمل بهما
ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانهما تعارضا فصرنا الى قوله صلى الله
عليه وسلم من كان له امام وما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف
كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر الصلوات واقوال الصحابة
رضي الله عنهم فان القياس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل بايهما كان بشرط التحري
وعند من اوجب تقليد الصحابي يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس وفيه اشارة الى
ان النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الاجماع
ودليل آخر من قطعي الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد مخالفا لنص قطعي ان امكن
ذلك والا يجب تقرير الاصول والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر
الحمار حيث تعارض فيه الآثار روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه انه نجس وروي
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه طاهر والاخبار روي عن جابر رضي الله تعالى عنه ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي

انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس
وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة
بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا كذلك فلا يزول
بالشك واحد منهما وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم الحكم بزوال الحدث
اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول
وان لم يكن به من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء والحدث في المتوضئ وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين
في آية كقرائتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح
الارجل والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله
الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفائدته
التحذير عن الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح مردود بان التثليث في غسل
اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور
ينافي ذلك او سنتين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم
او المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع
الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فاما ان يوزع الحكم
بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة
المدعى بين المدعيين بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت
باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن

بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاية الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل
اقترانه به فيها واللغو في الاية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد
قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة اذ فائدة
اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا
مروا باللغو فاوجب عدم المؤاخذة اي الاية الثانية مقتضى عدم المؤاخذة في الغموس
والاية الاولى تقتضي المؤاخذة فيه لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة
فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاية الاولى المؤاخذة
في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة اي لا يؤاخذكم
الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقود ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم بالتعجيل
المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع
التعارض واندفع بحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس وبحمل العقد في الثانية على كسب القلب
الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى
وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة
عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
فيحمل على المفسر ويندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم ان لا يكون
العقد مجرى على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة

في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى
هي المؤاخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه
في المؤاخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطأ وهو يحملها على
المؤاخذة الدنيوية في الايتين قيل لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد
وهو ضد الكسب فهو السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الاية الاولى بدليل
اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشرع ان يقول لا يؤاخذكم
بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو
كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمؤاخذة في الصورتين
في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس
وذكر المنعقد واللغو وقال الاثم الذي في المنعقد يستر بالكفارة لان المراد
المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في
اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالاية الاولى اوجبت
المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض
وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على
تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف
يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل واما لم يحمل على العكس لانها
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة واما الث

وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخاً
للاول وكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على
العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما يكون نسخا
لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله
ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما تبديل
الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اي تكرر
النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا فلا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يترك
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل
شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك
باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له
محرم واعلم ان الشيء الذي كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع الا عند
من جوز تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد له دليل
المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند معتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل
الخلاف الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها

العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا
تقرر هذا فيقال على المبيح ان اريد بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد
خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم
فيه للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اريد حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير
معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه وان اريد العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف فقد فسر تارة
بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندري
ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم
في الجملة اي لا ندري ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم الحكم لا توقف
وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا ان لله تعالى
في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
وبالحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب
الاباحة واما الثالث فقيل انه حق اذ التقدير انه لا دليل من الشرع ولا مجال من
العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل
ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم
بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عطف على قوله لان قبل البعثة ما اجتمع الحلال والحرام
الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا

فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم
الاصل فالمثبت اولى كما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل الثاني اولى يلزم تكرر التبديل
بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم والا
المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان احتمل الوجهان اي ان يعرف
النفي بدليل وان يعرف بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان
الاثبات اولى فما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله تعالى عنها وهو حلال
مثبت وما روي انه عليه السلام محرم في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عليه السلام كان في الاحرام
او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها والاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى
انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني
مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء ثم انظر
النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية الثانية خلافا
للشافعي تمسكا بالرواية الاولى فرجح بالراوي فراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله
تعالى عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا
يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد منفي لان معناه انه قبلها لم تتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك
عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى في ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي ترجيح رواية انها اعتقت وزوجها ثم ذكر نظير
النفي الذي يحتمل الوجهان بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا

ويدرك بظاهر الحال لكنه لما احتمل المعرفة بالدليل بان اخذ ماء طاهر من الماء الجاري
ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان خبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته
فيسأل فان تبين وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى
وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت
عن احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها
فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به علم الشاهد
غير مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات واما في القياس
عطف على قوله في الكتاب والسنة فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا
مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رضي الله عنه فيما يدرك بالقياس
كالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين ومن قول الصحابيين بعد شهادة قلبه وذلك
لان الحق واحد وللمتعارضين لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولعل للمؤمن نور يدرك
به ما هو بطن لا دليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي يعمل بايهما
شاء من غير تحر ولهذا جاز له في مسألة واحدة قولان واقوال واما القولان المرويان
عن صاحبنا فاحدهما مرجوع عنه ولا يسقط بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل
بعده بظاهر الحال كما في الاول انما وقع التعارض لجهل الحقي بالناسخ منهما فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض لجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب
بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع ليعمل به وان لم يكن
مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما يأتي فكل واحد من
القياسين دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وبذا خلاف النصين

فان الحق فيهما وجد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **فصل** فيما يقع به الترجيح
فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة فمتنا المراد به ما يتضمنهما من الامر والنهي و
العام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
وسندا المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود
وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية وباعتبار الرواية
كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره للرواية على ما ثبت وحكما
كترجيح الحظر على الاباحة وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه وتفصيل
من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف عليته الوصف
فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ثم ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار
شان الحكم بكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب ما تركب من الراجحين
تقدم على المركب من مرجوحين او من راجح ومرجوح وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما
على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة
ولكل ذلك تفاصيل يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها وانه
ذكروا انه يترجح القياس باربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة تاثيره كما مر في القياس
والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة الحر الذي طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي

فان الشافعي يقول برق مائه مع غنيته عنه كالذي تحته حرة فلا يجوز له اي نكاح الامة
مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس
الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت
بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من نقصه الارقاق وكما جاز نكاح
المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان رعاية الكرامة على هذا الوجه تؤدي
الى العود على موضوعه بالنقض وهو ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق
ليس فوق التضييع وهو جائز بالعزل باذن الحر اتفاقا على ما نبه عليه المصنف بقوله
وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه
لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس
الشافعي ثم اشار الى وجهه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائزة عنده مع وجود
ما ذكر من العلة فهي وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس
لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة
لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان له سرية او ام ولد وكما في
نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر في القياس فانه يقول الشافعي الرق من الموانع
لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع
كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب والقوي
المنع ككفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع

الكفر كما ذكره على ما اذا كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة
اشارة الى علة الجامع فى القياس الاول والجامع ارتفاع مع الاستغناء عنه وعلة اندفاع
الضرورة باحلال الامة المسلمة وقياسا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على امر فيجوز
عند نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية ولقائل
هو الى دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا
يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق
منصف للحرمة كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوان
والجماد بواسطة الكفر فمن هذا المشتبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب
هذا الاشتباه التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل
العدد اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك
بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد
لان المراة لا تحل لها الا زوج واحد فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح
حال كونها متقدمة على الحرة لا متاخرة عنها فانه لا يصح نكاحها اما فى الامة للمقارنة
مع الحرة فى النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف
بان يحل نكاح الامة حالة حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق قوله الا انها
وذلك بالمقارنة او التاخير فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان
المقارنة والتاخير حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تقيران واحدا لمجرد التعبير
عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخير تغليبا للحرمة
احتياطا كما فى الطلاق والعدة التشبيه بالطلاق انما هو لمجرد تكميل النصف بالواحدة

وجعل نصف الثلاث اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين
فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلاث وذلك فى الثنتين دون الواحدة
وليس التشبيه فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب للحل دون الحرمة وكما فى مسح الراس عطف على قوله كما فى نكاح الامة
الكتابية ان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث على تقدير تاثير الركن فى التثليث
وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا
للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس
كما فى اركان الصلوة والامر كذلك من ترجيح القياس قوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم
والمراد منه كثرة اعتباره اى هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير
غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والخف والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب
التكرار كما فى اركان الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمل وهو الاستيعاب
وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبر اثره فى الودايع
والغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب وفى
رد المبيع بيعا فاسدا اولا بان ان الرد واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
انه فعل لاجل الرد ونحوه كالتصدق بالنصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق النية
فى الحج ولكنا فى الغصب فانه اى الشافعى يقول انما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر
بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان فيه ايجاب المثل تقريبا فضل
وهو الضمان فهو على المتعدى لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعنى انا اوجب الضمان لا يلزم الا

لاهدار كون المانع تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا فان التقييد بالمثل واجب في كل باب من
المعاملات والعبادات كالاموال كما ذكرنا والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان في المعصوم
اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي
والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب
الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفتها وان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد
بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة
فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف
الى العجز عن الدرك اي درك المثل وان وقع جور يكون منسوبا الى العبد لا الى الشارع فهذا
اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف وهو كون المانع
تامة وان قلنا فات على تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل فالاصل وان وهو حق
المغصوب منه في المثل وان عظم فائت الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت
تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطال والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس
الشافعي وهو قوله يضمن بالعقد فيضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم
المماثلة فيثبت وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن
رعايته غير ممكن في المنافع فلا يجب بناء على قياسه لكثرة اعتبار ربح المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وفي جميع العدوانات ولانه لكثرة الاصول التي يوجد

فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجب التيمم ومسح الخف والجبيرة
فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني
لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بلزومه له بان يؤخذ في صور كثيرة بل الثبات
راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات
باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا فصل بينها الا بحسب الاعتبار والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح
اي مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف وقوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن
اي مسح الرأس بركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه ينعكس لانه
عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين
وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في سائر المبيعات المتعينة
وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم
فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله اما فان قبض بدله دون قبضه لان المبيع في
السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض هو رأس المال غير مبيع فانه اولى من قوله
منهما اي من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم
ربا الفضل فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي كالثياب بعكس القضية
المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه
الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان
مؤثران احدهما يجيب بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما

ليس كذلك وانما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم
عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي فالترجيح
بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب
بعض اجزائه والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج كما تعارض جهة الفساد والصحة
في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا
وذلك ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع
صحيحا لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما
على الاخر فهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف
عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك اي الترجيح
بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكروا امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية **فصل**
ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا
يعتق الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان كل شبه وصف واحد
مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من الشبه في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم لزيادة فائدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا عبرة لهذا اي لعموم
الوصف اذا ترجح بالقوة وهو التأثير لا بصورته بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة
الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم

الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التأثير الاكثر والاعم فان
ان كان عدم التأثير مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان كان عدم التأثير كالاخص فلا نسلم
انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن **مسئلة** يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة
الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك
الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي ح وابي يوسف لهما ان كل
دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لان تقوي الشيء انما
يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن وايضا
لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على
عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله تعالى عنه في الاخير
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه
الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب لان الجزء اي حيز القرابة
متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بها اي بالاخوة لا

والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية
فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه اي حين يبلغ
حد الشهرة يحصل اجتماعية يكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث المجموع في وصف
واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت
القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتأدية الى هذه الهيئة واما اذا لم تؤد
اليها فلا يعتبر وذكر في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطاً بكل واحد منهما لا بالمجموع فكثرة الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجنايات واعتبر
ذلك بان هذا بخلاف الافعال والحروف فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالف من فكثرة الاصول من
قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف في راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد
بالكثرة في صوم مبيتة لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل
دليل مؤثر في نفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلاً ولا يرجح القياس بقياس آخر
يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة
الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة ومعناه الذي يصير فيه حجة هي العلة
لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
مثاله علة الربوا عند ش الطعم وعند ك الطعم مع الادخار فكل واحد من
العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح الحديث بحديث آخر
وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الحكم لا يصلح مرجحاً لاحد
الدليلين كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد

ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والآخر عشر اي
عشر جراحات على مجروح واحد ومات فالدية تنصف بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين وان نفى لا يرجح الكثير ايضاً بمعنى ان يكون
هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اي منافعه
كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد بها بالعلة
العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس
بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان **باب** الاجتهاد هو في اللغة استفراغ
الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا
يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحاً استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
بنوع من الاستدلال ظني انما قيد به لان الاستدلال في المسائل الفقهية قد يكون
قطعياً كما في صورة الاقتضاء والضرورة وقياس لانه لا بد من ان يكون في
مورد النص او في غيره والاول استدلال ظني والثاني قياس فبينه اي بين القياس
وبين الاجتهاد عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من مهرة هذا الفن شرطه
اي شرط الاجتهاد ان يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة بمعانيها المعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن
ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة وشرعاً

بان يعرف المنقولات الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة
متنا وهو نفس السنة والمتعلق معرفة رواتها من القولية والفعلية والتقريرية وسندا
وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالرأي ووجوه القياس كما ذكر
بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح
ويتضمن ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف مردود وحكمه اي اثره ثبوت
به غلبة الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطأ فالمجتهد
عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان لله تعالى
في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا
اجتهدوا في حادثة وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذاك فالحكم عند الله تعالى
في كل حق واحد من مقلد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو تعدد
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد التكليف باصابة الحق وليس
في وسع المجتهد الا اصابة ما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا
بما ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق فيه متعدد
بالاتفاق وكذا هنا فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة
الصلوة ولنا انه ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين
كالوجود والعدم وهو محال تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين
جائز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد والمقلدين له وغير واجب على آخر والمقلدين
له كما كان في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا
اي القائلون بحقية الجميع فقال بعضهم بتساوي الحقوق في الحقية لان دليل التعدد

لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر
وعند بعضهم واحد منها احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية لو استوت لا يصيب
بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد وقال في التقويم لو
تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب ومن
اختار الحكم بادنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع
الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق
متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على
حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمن ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمن عليه الصلوة والسلام بالذكر جهة وفيه نظر
لان المعنى ففهمناها اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك
قوله وكلا آتينا حكما وعلما وقوله صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا اذ لا
تخصيص بتساوي الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان لها
شان وقال ابن مسعود رضي الله عنهما ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن
وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي
وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على
الاصول ثم شرع في الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان صيغة في حادثة
لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا

تعالى فكيف يتعدد الحق اذا ورد معنى اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا
ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى
بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند اتحاد المحل
وهو لازم في شرعنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح
النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ثم اجاب
عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد ويفيد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل
والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده
الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحري
بها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه
عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب بلا تحر
لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليس بنظيره ولا كلام فيه واما فساد صلوة من
خالف للامام عالما بحاله فلانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة
فيه على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء
اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطأ
في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وفيه نظر
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم لو انزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ
مخطئ ابتداء وانتهاء ولان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كل مجتهد
مصيب والحق عند الله واحد فان قوله بوحدة الحق على ان مراده من الاصابة
في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه بجميع
شرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية يعني
عمل كليهما حكما وعلما ولو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من موضع النظر فتذكر وتفطن الامر
لم يبق وتنصيف الاجر لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشره
يدل على هذا انه اي الخطأ مصيب من وجه فان الاجر انما يكون على الصواب ولقائل
ان يقول لا نم ذلك بل اجر المخطئ على كده في الاجتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن فرخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لحكم العذاب على ترك
العزيمة وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير
عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة
فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطأ في الاجتهاد والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا او ماجورا الا ان يكون طريق الصواب بينا
فيكون الخطأ من المجتهد فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقائد فيعاقب بل يكاد
يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية
القسم الثاني من الكتاب في الحكم ونعني لا الحاكم وهو الله تعالى لا العقل

على ما مرّ في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه هو المكلف فيسمى المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من تتبع الخطاب وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا ونورد الابحاث على ثلثة ابواب

باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون والمراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء او سببا في ذلك ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط له ان كان التمام متوقفا عليه **اما القسم الاول** فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الخ بناء على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا فان صحة للعبادة كونها بحيث توجب انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعه الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المترتبة

على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائط الايصال اليه لا اوصافه الى خارجة يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن فسخه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث ايات في الصلوة ويلحق به كالزيادة عليه الحد المذكور انما هو للاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فتأمل وبظني واجب وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم او الخلفاء الراشدين من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى هي الواسطة بين الواجب والمندوب واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وعلى هذا يدخل جهة المكروه كراهة تحريم

ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه كراهة
تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحل الجامع الكراهة دون الاباحة ومقابله
المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام
فالفرض لازم عملا وعلما للثبوت بدليل قطعي والواجب لازم عملا لا علما للثبوت بدليل ظني
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان متأولا فلا يفسق ولا يضلل لان
التاويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
والشافعي لا يقول بالفرق بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لان النزاع
في تفاوت مفهوميهما لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم كتاب الله تعالى وما ثبت
بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء
ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
من الفرض والواجب المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من
ان يكون هذا المنع بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق الفرض على ما
ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض انتهى وكل من الاطلاقين
شايع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في لبسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة انما تطلق على طريقة النبي
عليه السلام عند الشافعي وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحابنا المتأخرين لان العرف الطاري وعندنا
يقع على غيرها ايضا فلا ينصرف الى الطريقة عليه السلام بدون قرينة قيل فان كانوا يقولون

سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت
بها كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة
والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل وهو دون سنن الزوائد ويرد
عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات وهل يقول احد ان نافلة
الحج دون التيامن في التنعل والترجل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو
لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله
تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه
عن القصد بل هو بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه
عين محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي
عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان ما اداه من النفل صار لله تعالى فوجب صيانته لان
التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي
اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها
فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه
المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى يتساقطا وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تسمية
بمنزلة الوعد وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى من النفل
فما صار له تعالى فعلا اولى يعني ان ابقاء الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من
ابتدائه وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهلهما وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه

اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير
والحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لعينه قد خرج
المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل
على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل اذ خروج العين عن
ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم لا انه اطلق المحل واريد
الحال على ما قال كثير منهم اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على
ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال
اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لان اكلها حرام بطريق ذكر المحل
وارادة الحال فالتجوز ثمة في المسند اليه وههنا في الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشئها
والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة وهو الى الحرمة اقرب
هذا عندهما وعند محمد الاخيرة حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الذي من
قسيم ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على
اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا
وما وقع من القسم الاول وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
قطعيا كان او اجتهاديا واجبا او سنة او مستحبا لم يعل ونفل لما عرفت انه قد يكون
مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها
لدوامت هي حكم اصلي والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر

اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما استبيح لم يعل في ابيح
لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر
مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها لكن
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اي طلبا
للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار في رمضان في حق
المقيم الصحيح ونحوه من العبادات فان الحكم في الاكراه على كل واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو
الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار
المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم
لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب اخذ العزيمة هنا اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر
يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه استثناء
من قوله والعزيمة اولى فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول
اي الاكراه على الافطار فان المكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا
في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس
فيه شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والثالث اي الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال

مثل لشق تكلفهم وضعفهم تسمى رخصة مجازاً لان الاصل لم يبق مشروعاً اصلاً فمن حيث
انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا تخفيفاً شابهت الرخصة فسميت بها
لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلاً لم يكن رخصة حقيقة
بل مجازاً والرابع اي الذي هو رخصة مجازاً لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ما سقط مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازاً ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي
رخص في السلم اوله نهى رسول الله عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل
في البيع ان يلاقي عيناً لتحقق القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم
حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعاً للعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة
فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل
ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس اي البنية الانسانية
واما قصر الصلاة فنحو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازاً
وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة وقال في البدايع روي
عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلاة في السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة
اسم لما تغير من الحكم الاصلي بعارض الى تخفيف وتيسير ولم يوجد هنا اذ الصلاة في الاصل
فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعاً ثم زيدت ركعتان في حق المقيم واقرت
الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل فانعدم معنى التغيير في حقه وفي

حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر فلا دلالة في كون الصدقة
المقصورة صدقة ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكر
من كون القصر رخصة فان الصدقة قد ما عبر عنه بالتصدق مجازاً وهو اقرار الركعتين على حالهما
في حق المسافر والفرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه يتضمن الرفق وعدمه
تقريره ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً كما في افطار
المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقاً ومشقة من حيث ان الصوم على
سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح
فانها رخصة ترفيه دل على ذلك بطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى ابتل
اكثر رجله مع ان الرفق متعين في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة واما القسم الثاني
من الحكم وهو الذي يكون حكماً يتعلق شيء بشيء اخر فان الشيء المتعلق ان كان داخلاً
في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثراً فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد
بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشرع اياه بجنس نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر
لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلاً اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
لا يذهب عليك ان المعتبر في هذا التقسيم هو الاستواء والذي ذكر في صور الحصر
لمجرد الضبط والاولى والا فلا اقل هنا لجواز التعلق بوجه اخر مثل المانعية
كتعلق النجاسة لصحة الصلاة واما الركن فقد ظهر حده مما تقدم وقد شنع بعض الناس
على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زائد بمنزلة

قوله ركن ليس بركن لان الزائد خارج والركن داخل فانه ان كان اى الاقرار ركنا
يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد
شئ اعتبره الشارع فى وجود المركب لا فى حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل
الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن
المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان
وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم
للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان
اى حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن
ينتقص واما العلة وهى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر بحسب
او المجاز فيقسم الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد
الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا فى العلة
ثلثة امور وهى اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان واشار الى الاول
بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة
اسما وهى مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هى مقارنة للمعلول
بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما
اى بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتى فى اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر

فى الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا فى فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب لانه هو الاكثر خطرا من الحكم ودلالة
كونه اى كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وانما كان الحكم يتراخى عن العلة
اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال بان يأذن المالك فى بيع الفضولى
وبمضى مدة الخيار وجب الحكم به اى بالملك من حين الايجاب اى من وقت العقد
حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة فى زمان التوقف وكالاجارة
حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست
الاجارة علة حكما لان المنفعة بعد معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اى لكن الاجارة يشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت
مستقبل كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
لا بعده فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخى
الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة
والتاثير لا حكما لتراخى الحكم الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه ثم انه
علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان
يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامى لا مجرد
وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر
بل تمام المؤثر المال النامى وليس النصاب علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه لا يكو
ن

كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة
الدر بالنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول
لا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول
لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه اي المؤدى
كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمها الى السراية وكذا الرمي والتزكية
عند ابي حنيفة اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي
يوسف ولما كان هذه الامثلة من قبيل علة العلة تمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة
العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه
الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل
حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شرى القريب التراخي فتشبه بالاسباب من جهة تخلل
الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة ماله شبهة العلة كجزء العلة وهذا هو العلة معنى لوجود
التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا سببا لان
السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس كذلك والمراد بالجزء
غير الجزء الاخير او غير احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وكذا قال فخر الاسلام
انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تأثير
لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم واما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت به ان لجزء العلة ما يثبت
بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين في الحرمة

القدر او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فان الكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان بالملك ترجيحا بوجود
الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اي
العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم اليه و
ثبوته به شايع في عبارة القوم في حق ثبوت الحكم ولصيرورة الحكم مضافا اليه واجيب
عنه بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام
السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة
وشراء القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة انما تعتبر عند الاعتاق
فيعتبر النية عند الشراء ولهذا اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله
والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق
والفرق له ان الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله
وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب
ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
فيه نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة
اما فاذا شهد واحد ثم واحد لا ينضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما
رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما
والثالث اسما وحكما وهي انما تقام السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما
اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس في النكاح اقيما مقام الوطي

في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر للمدعو اليه في النكتة الاول لظهوره فيه اقامة
الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر
مقام الحاجة في اباحة الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى كذا
اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور
المذكورة في قوله اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في
الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله
في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والنوم بين الحرج
والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها
محال فالضرورة داعية لاقامة الخبر عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في
التقاء الختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن مع ضيق فاذا الحكم اليهما حرج لخفائهما
وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة تنحصر فيها العلة لتحقق قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان القوم لم
يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة وللمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير
الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما اي كانت مركبة فالجزء الاخير
علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي الى كشف

الجزء وايضا لما اراد واما العلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول
الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فالحكم
انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى السبب
وحادثة به كوطء الدابة شيئا فانه علة الهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة
به وهو سبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه فالسبب
في معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى الجزاء
المباشرة كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب
فيجب الضمان ثم بين فيجب الدية لان المتلف لم يلزم ان يكون انسانا بسوق الدابة
وقودها وجب الدية بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد
عندنا كما اذا شهدا ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجعا لانه اي لان القصاص
جزاء المباشرة والمباشرة ممن بدون شهادتهما انما صار قتلا اي مؤدية اليه الحكم القاضي
واختيار الولي القصاص على الدية وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم
مضافة اليه اي الى السبب بان تكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب سبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال يسرقه والدال
على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق
في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا
يضمن اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة
قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط اي شرط انها حرة
فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع او المحرم اذا دل

١٥٧

على الوديعة والصيد يضمن في المحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا ترتبت
الازالة على باقتضائها الى القتل اذ قبل افضائها لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت
بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما
بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظا بالبعد
عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان
كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف
صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى الصبي سكينا
ليمسكه للدفع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط منه
فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنها اي من السبب ما هو سبب
مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة بالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو
ان دخلت الدار فانت طالق او دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت الدار فلله علي كذا
بالجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور متعلق بقوله المعلقة لانها اي
لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه
لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغة اسبابا مجازية وكاليمين
بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة له
فلا توصل الى الكفارة وانما تفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل
مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة

تاثيره في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه وافضائه بخلاف اليمين بالكفارة فانه
اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هي اسباب
في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
او لعبد غيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة
وجوز التعجيل في التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا
المجاز للمعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة السببية
وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق وذهب الى ما استدل له
زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر اليه حالة
التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي
الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير
معلوم شرطنا وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب
الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد
الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود الملك عند
وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان

يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال حدوث عند وجود الشرط اتفاقي لا يبطله زوال
الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال الضعيف والحاصل انه لا يشترط في ابتداء
التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق
حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فكذا اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره
للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه
فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه
اذا كان اليمين بغير الله تعالى او ان اليمين به تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا
لما هو المقصود من الحلف وكذلك فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوت البر فلا
بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته منه ويكون ثابتا
على قدر السبب اذا قال او حلفت الا يترتب عليه الجزاء المخوف وهو وقوع
الطلاق فيكون وقوعها مانعا من تفويت البر كالغصب يكون مانعا من الغصب فيبطله اي
التعليق زوال المحل بان طلقها ثلثا لفوت محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج في
ملك الطلاق كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله
زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج
نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط
ضرورة ان التزوج يزيلها ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة
ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عما ذكر من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اذ تقرر ان الشرط

ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كما الطلاق
قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء انما تثبت
حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واعلم ان الكل من الاحكام سبب
ظاهر اي يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب
الله تعالى تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم
او امكانه ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما واليه الاشارة في قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب
لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر في فصل ان المامور به نوعان
وللزكوة ملك المال النامي اي بحال تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك
الوصف ههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا المال فتدارك
دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صدقة
الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال نام ليتوفر بسبب النماء الى الحاجة المتجددة فيتسع اصل
المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطني فيقيم الحول الذي
هو السبب المؤدي الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس في الغناء مختلفة قدره الشارع بالنصاب
وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم
سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر ... ويلي عليه لعاله كما عياله اذا ما

بكفايته امرهم وانما الفطر شرطه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون وعن اي لفظ عن
اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او لان يجب عليه
فيؤدي عنه اي لوجوب شيء على المحل فاداه غيره عنه كانه نائب عنه كما في العاقلة
فانها ادت الدية والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا والصبي لانه
غير مكلف والفقير لانه ممن يجب اعطاؤه فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة
فيثبت الاول وانه يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فيكون الرأس هو السبب لا
باستعراض يجيء الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه بقوله والاضافة
الى الفطر تعارضها اضافة الى الرأس واذا تعارضتا قطعتا اي الاضافة تحتمل الاستعارة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا لاجل اختصاص الوجوب فان المجاز لا يجري فيه وهو
تضاعف غير السبب ليس بوارد في الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شائعة كحج الاسلام
وصوم الشهر فترجح وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور
في الحديث يشعر بان هذه الصدقة تجب بوجوب المؤنة والاصل فيه رأس بل عليه كما في العبد
والبهائم وتلحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط الاول شرط الجواز الاداء
والثاني لوجوبه وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لانه
العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو اي العشر مؤنة الارض
وباعتبار الخارج وهو اي النماء والخارج تبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء
معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري
فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة

لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك اي
ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا
عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي
وللطهارة بالارادة بالصلوة مما لا يجوز بدونها صلوة كان او غيرها كمس مصحف والحدث شرط
لوجوبها وليس بسبب لان سبب الشيء وان كان لما سبق الوجوب مما يلايمه لا ينافيه
وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وزنا مراده ان السبب يكون علة لوقوع
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة وللكفارات ما نسبت
اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات
كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص البقاء المقدر
للعالم الى قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التي هي اثار افعال العباد كالملك
في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح
ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم
يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير
لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة
بل هو ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم
العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع عقلا
او بحكم الشارع حتى لا يقع الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح او لا يقع الا عند

تعزيره والايثار بقوله والوضوء للصلوة او جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالة اي بدلالة الشرط
نحو المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق
باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر في مفهوم المخالفة
ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط
لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجع مع شهود اليمين اي التعليق يضمن الكل فقط كما اذا
اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج لمن خير امرأته والاخرين
بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب مفض الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار
علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال المولى ان كان
فيه عبد عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمن قيمته عنده
لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل
به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا لانه لا عبرة
بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة
وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذ حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة ومن التعليق
لا تصلح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية

اذا باع مال نفسه فيتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود
قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمن لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة
وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب
العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد
فلا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فان فيه شرطا يعارضه علة لا يصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صار شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب ركب
العلة في الافضاء الى الحكم ولا اتصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر
في غير ملكه فلا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع نفسه
في بئر العدو عمدا فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها
فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
ففي قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير
وهو حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن
عندنا فان الحل بان يكون حل القيد في حكم السبب لا تعليق لعدم الضمان
لما سبق الا الاباق الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو شرط كالسبب فانه تقدم

على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وان لم يصر الشرط
كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقاد العلة بما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض متأخر عنها اى عن صورة العلة
وفيه نظر لان تأخره عنها انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح
والطهارة فى الصلوة والعقل فى التصرفات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب قفص او باب
اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان فعل الطير او البهيمة هدر
شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط للضمان ولنا انهما لا يصبران عن الخروج
عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية
مستقل فى الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط لانه اى فعلهما هدر فى
اثبات الحكم به واضافته اليه الا فى قطعه اى قطع الحكم عن الغير اى عن الشرط فان فعلهما
لا ينافى ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اى ارسل صاحب الكلب اياه على صيد
ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر
فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل الى المرسل ولا شك ان
هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولى اى ولى الدم سقط الشيخ فى البئر
وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة
ويدعى قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا يعارض من هذا بان الظاهر
الا انه لا يلقى نفسه فى البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى يحتاج الى الاستحقاق

الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع فى البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما
لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا اى باعتبار
الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول فى الملك لا الشرط الثانى لا تطلق
وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق
فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلثة لان
الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك
عند الشرط الثانى لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
واما العلامة فقد ذكروا فى نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان
يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علته
الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقى فان لزوم المتأخر عن صورة العلة انما
فيه لا الشرط الحقيقى الا ان تغيره ومثاله قبل هذا فالشرط التعليقى متأخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقى فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان
متقدما لا يدل على انه ليس بشرط والجواب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما
هو فى الشرط التعليقى واما الشرط الحقيقى فقد تأخر عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل
وقد يتقدم عليها كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات وذاك اقوى من الاول لان
الحكم فان الشرط الذى هو متأخر عن صورة العلة فيضاف اليه فهو شرط فى معنى العلة بخلاف

الشرط الذي هو متقدم فانه يسمى علامة لعدم مقارنة الحكم له كالاحصان فانه متقدم على العلة منظور
فيه اما اولاً فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر ظهوره والعلم به كما
في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانياً فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولكل شرط حقيقي يكون في معنى العلة قد يتقدم
على صورة العلة كما اذا كان ولا ذمي سقط في البئر بعد حفر البئر فان تعلقه الذي
هو علته قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض والمكان في كون الاحصان
علامة نظر الكلمة قال ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطاً اي على تقدير ان كونه علامة لا شرطاً
في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان الخ
اي قياساً على ما ذكر شهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر اعتقه
فيكون الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر وقيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما
حجة على العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم
الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقيل يثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ
الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر
الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني الى العبد يرجع المسلم فلا يقبل واليه اشار
بقوله قلنا الشهادة انما تقبل لخصوص المشهود به وهو الحد في عدم القبول دون المشهود
عليه لانها اي لان شهادة الرجال مع النساء لا تثبت العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت
الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علة لكن يتضمن ضررا وهو
تكذيبه ورفع الكفارة بالمشهود عليه وهو المسلم وههنا اي شهادة الرجال مع النساء

تصلح لذلك الضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم
وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوص
في المشهود به وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة
الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والزوج مع الحيوة خير من العتق مع
الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل لمن بغير فراش اي المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار به اي بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد هنا الا شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة
فيه اي في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون الانفصال علامة للعلوق
السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم
يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا تكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة
للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل
الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها
في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبتت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من
الطلاق وغيره ولا تقبل عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج

مع انه اذ لو وجد احدهما فعند ابي ح يثبت بمجرد اقرارهما بالولادة كما في تعليق الطلاق
بالحيض كما في العنة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه
الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا
ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها
لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة امة بيعت على انها بكر في
حق الرد فان شهادتها لا تقبل فيه على البائع وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها
بل يحلف البائع على انها ليست بثيب وقال الشيخ ره الاصل في المسلم العفة فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة فيكون العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة
بمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد
القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة واقيم عليه الجلد ولما اتجه ان
يقال الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان
ينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان الواو في النظم يوجب القران في الحكم عنده
ان الشيخ ره اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فان اقيم قبل العجز ربما
كان بغير حق فان تحقق العجز يظهر انه كان قبول الشهادة بما بيننا حين القذف وان
لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف واما عدم قبول
الشهادة فانه حكم شرعي يمكن نسبته قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه

مقبول حسبة لله تعالى ومنعا للفاحشة ولما اتجه ان يقال لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية
محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل
ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرا على حال
العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة الرامي للعلة
والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد
جلد القاذف يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد شهادة القاذف
ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم العهد ههنا شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

المحكوم به وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان
ما ليس له الا وجود حسي المراد بالحسي ما يتم مدركات العقل بطريق التغليب يدخل
فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات وما له وجود شرعي مع وجود الحسي
ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص
يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول
بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم اخر بان جعل الشارع
ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثر له او لم
يكن سببا له كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل

ونحوه فانه تارة واجب وتارة حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذلك كالبيع فانه مباح
وهو سبب لحكم اخر شرعي وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم اخر والوجود الشرعي بحسب اركان
وشرائط اعتبرها الشارع فان وجدت الكل بان حصل معها الاوصاف المعتبرة
شرعا بالغير الذاتية يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان او الشرائط يسمى باطلا كبيع
الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والثاني يسمى صحيحا باصله
دون وصفه فاما الصحيح المطلق من غير تقييد فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان
والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل مترادفان
ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى وهو ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فالكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى قال الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر
والانتفاع متعال عن الكل او حقوق العباد بمعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب ولا
وجود للقسم الرابع وهو ما اجتمع فيه الحقان على التساوي واما حقوق الله تعالى فثمانية
بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات خالصة كالحدود وحقوق
دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة
فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم
وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزائد بمعنى ان في جملة النوع

هذه لا بمعنى ان كلا منهما يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله
بجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب حتى ان تركه اي لم يقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند
الناس وهذا عند بعض المشايخ كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان ملحق
باصله اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن
صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجري
عليه الاحكام وهو اي الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا
حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم التصديق في حق الدنيا
ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام العارض وهو الاكراه وزوائد الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها عقوبة كالخراج فلا
يبتدأ هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى لو
اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد
بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم
وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اي في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة
والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي
المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع الخراج مقامه وعند الحسن
ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على

خلاف اليبس في قوم باعيانهم تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار
اليه مع امكان الاصل وهو الخراج وحق تام ثابت بنفسه اى لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم
والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا تثبت
في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ
مقصر لكونه محل الخطاب وحكم الخطأ في حق العبد غير موضوع فلزمه الجزاء القاصر ولا
يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه وان شاهد اذا رجع اى شهد
على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان حرمان الميراث جزاء
للمباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة ههنا وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر لانها اى لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي
عطف على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اى في المسبب والصبي
لانها عنده ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب ومراده بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد كالاستعباد الفائت بالقتل
وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره فانما
الضمان في حقوق العباد قهرا جزاء للفعل ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهي اى العبادة
غالبة فيها اى في الحقوق المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب
لانه اى لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه
على خلاف ما صرح به السلف من ان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا كفارة
الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به يتكامل الجناية ثم ترتيب الوجوب

عليه دل على غلبة العقوبة والاجماع على انها اى على ان الكفارة لا يجب على الخاطئ
ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ وفي كمال الجناية كمال
العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اتجه ان يقال
ح ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم
لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا
يتصور الجناية بالافطار بعد تمام ويمكن تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
بل هو منع عن تسليمه اى تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اى
العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اى كفارة الصوم عقوبة
وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وقد وجد بها في الشرع
ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها وجبت بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه
مأمور باقامتها ولم نجد على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة
وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته لتفرده
او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطر
عمدا ثم حاضت في يوم فطارة او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح
صائما ثم سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد
فاكثر من ان تحصى ولم يجتمع فيه والاول غالب حد القذف ولهذا يفوض استيفاءه

الى الامام فما اجتمعا فيه وكان غالباً القصاص فى القتل العمد فوض استيفاؤه الى الولى ويجوز فيه
الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا قطعاً كان او قتلاً وعند
الشافعى اذا كان قتلاً ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولى ولا
يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل
وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار خلفاً اى قائماً مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفاً عن ادائه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداءه اى اداء الصغير العاقل مثلاً اذا سبى صبى فان اسلم
هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل فيحكم باسلامه وصار الكفر تبعية والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له فى الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اى دار الاسلام ان اخرج اليها او تبعية الغانمين
خلفاً لم يبق عن اداء احدهما لعدم القطع به بل الظاهر انه مع انه خلف عن ادائه اذا عدم
اى الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن
استعمال الماء يكون التيمم خلفاً مطلقاً فيجوز اداء النوافل بتيمم واحد كما يجوز بوضوء
واحد وعند الشافعى خلف ضرورى اى خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به
الضرورة حتى لم يجز اداء النوافل بتيمم واحد وقال الشافعى فى اناءين نجس وطاهر يتحرى
فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى والضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه
خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان
شرط الصلوة موجوداً فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئين كامامة الماسح للغاسل
وعند محمد التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء صاحب

الاصل القوى صلوته على صلوة صاحب الاصل الضعيف حتى لا يصح امامة المومى للمصلى بركوع
وسجود وشرط الخلفية امكان الاصل اى لا بد فى ثبوت الخلف لامكان الاصل ليصير
السبب منعقداً له اى الاصل ثم عدمه اى عدم الاصل فى الحال لعارض لانه لا معنى للمصير
الى الخلف مع وجود الاصل كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس فقد سبق ذكر ذلك

باب المحكوم عليه وهو المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته
للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون قالوا اى مشايخنا هو نور
يضئ به طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه درك الحواس من جهة
انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس
وهو طريق الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان العين
مداركه بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها من القوة الى الفعل فكذا القلب
مع هذا النور العقلى من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب واما كيفية
ادراكه فمجهولة وكونه عبارة عن النفس الانسانية مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن الحجة
ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الظاهرة ونهايته
ارتسامه فى الحواس الباطنة ومبدأ العقل بالتصرف فيها بان يدرك الغائب من
الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اى
من البديهيات متى شاء من غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا
نهايته اى نهاية تصرف العقل والمرتبة الثانية هى مناط التكليف وزيادة تفصيل

في هذا المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع
تعالى وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل وتسمى علوما عملية فاذا اكتسب النفس
العلمية وحركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل
بهذا التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم
معرفتها بهما اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فعلم ان وجود العقل وعدمه
يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم
بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدره الشرع بالبلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب
القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال وكذا لا خلاف
للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام وانما النزاع
في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشرع اما لعدم وروده او لعدم وصوله
اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
ولا تعذيب قبل البعث فالصبي العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه غير المختلط
بالخلق مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة
يعذران فلم يعتبر والكوفي هو الحنفي فحكم فانه ولا ايمان الصبي والمذهب عند [illegible]
التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين في انه لا يمكن ابطال العقل بالعقل

وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اي الشرع مبني عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا اذ يلزم الدور
لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات
العقلاء بل اختلاف الانسان في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط بين المذهبين
وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة
الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيهما فهو اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته ورد به الشرع بل لا بد من انضمام الشرع اليه اما
ارشاد او تنبيه ليتوصل العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيعينه
على الاستدلال في الصبي العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم
استيفاء مدة جعلها الله تعالى لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح الايمان
منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا في الصحة وشرط
الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفل عن الاعتقادين اعتقاد الايمان
واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل
كافيا في التوصل الى الاستدلال وان كفرت تبين لانها وصلت البلوغ موضع كمال العقل
والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوصل الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى
عذر وقد حصلت هنا مدة افادتها التوصل بان كفرت وكذا لا يكلف الذي هو في
الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة والتمكن من الاستدلال فبعده يكلف فلا يعفى فانه
بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي قاتل لم يستوجب عصمة بدون

دار الاسلام وبعده يكلف فلا يقضي ما بقي اي بدون الاحراز بها **فصل** ثم الاهلية ضربان
اهلية وجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاول فبناؤه على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل
امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق
العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق
المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية ولا يذهب
عليك انه لا دلالة في الاية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية على ان
الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤخذ بها فلا
بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر خارج وراء ذات الانسان
والعقل والتمييز فالنصان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له
ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون به عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته في مقام المنع وانه لما كان في الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب
عليه شيء فلا بد من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات المذكورة في تقرير
الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى
اظهر واما التمسك في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فمما
لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة
فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب لا عليه
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن ضعيفة وبه نفس

مستقلا من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه
يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على
المولود الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة
يشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة فانها صلة
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا يتحمل الصبي العقل اي الدية وان كان عاقلا
مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل عن فعله
والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عن فعل
ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما حقوق
الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية
فلان المقصود من شرعية العبادات المالية هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى
غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصار كالبدنية وانما قيد النيابة بالجبرية لان العبادات
المالية تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء الزكوة وهذا لان فعل النائب في النيابة
الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا
العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة
وتجب عندهما اعتبارا اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج
المراد بالمحضة ما بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب
الوصف وفي الخراج معنى العقوبة كما سبق يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه
يجب وما لا فلا فلو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها فيظهر ذلك في حق

القضاء فى قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى قضائه حرج والاداء اى يحتمل
اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جواز مبناه اى
عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فيتعلق الوجوب لا الخلف وهو القضاء
والجنون الممتد يوجب الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج فى الصلوة
دون الصوم لانه اى لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما التى تنبه اى
اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة الكاملة
تثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع
قدرة العمل وهو بالبدن وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة فاقسام لانها
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبيح او قبيح لا يحتمل الحسن او
متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما اتجه ان يقال الضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها تدارك
جوابه بقوله وانما الضرب للتاديب والصبى اهل له ولانه اى ولان الصبى اهل للثواب
ولان الشئ اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر الشرع اياه وهو اى الحجر باطل
فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالحكيم الحجر عنه ولما استشعر
ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالاثم حيث يتركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا
فى لزوم ادائه وهو اى لزوم ادائه عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر
النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال

نفس الاداء يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين
زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الاخر وشركه وهو المورث والزوجة لا الى اسلامه اى اسلام الصبى وفيه نظر ولئن
سلمنا انهما من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما تعرف صحة الشئ بحكمه
الذى وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الابدية انهما اى الحرمان والفرقة المذكورين
يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد ضررا ولو كان ضررا لما لزم تبعا لان تصرفات
لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه لقبحه وفيه نظر لان اعتبار الكفر بسبب
شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل بما يتعلق به الايمان
علما به فيصح ردته فيلزم احكام الكفر لانها تتبع الاعتقادات وهى امور موجودة لا مرد
لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابى ح ومحمد لانها اى لان احكام
الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام المقصودة فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية
ولما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان كانت ضررا ولذلك يثبت به اى بسبب الكفر تبعا
لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاته الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا
محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر الصبى المحجور او العبد المحجور
نفسه فى عمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا
عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه واما الضرر ففى عدم الوجوب واما فى القياس فلا
يجب الاجرة لبطلان العقد لكن فى العبد يشترط السلامة حتى لو تلف فيه اى فى العمل يضمن
المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا اى الصبى والمحجور
يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن

الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذنه اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم احتياجه الى الدعوى وبينة ولما استشعر ان يقال ان الولاية ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه الضرر في اقراض القاضي بقوله فان عليه اي على القاضي صيانة الحقوق والعين المنقول لا امن من هلاكها اي الحال انها ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض فيامن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط راي الولي فانه بانضمام رايه يندفع احتمال الضرر ظاهرا لانه اي لان الصبي اهل الحكمة اي لحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا باشره وكذا اذا باشره بنفسه براي الولي فيحصل بهذا المذكور من مباشرته براي الولي ما يحصل بتلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته ولتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد من المباشرتين ثم هذا التصرف من الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش في رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا يصح لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا وفي الراي اصيل من وجه دون

وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فثبتت شبهة النيابة اي نيابة الولي وح صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه اي ان تصرف الصبي يصير برايه اي براي الولي كمباشرته اي كمباشرة الولي بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب الثواب بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك في الحياة فينبغي ان يصح وصية الصبي تدارك دفعه بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون الكف اليهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه تفريع على ان الارث شرع فلا يدل على بطلانها قطعا بل اللازم صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى الرجحان في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا تمشية لما ذكر فيما اذا لم يكن للصبي ورثة واما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق ويعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق ونحوهما لكونه مشوبا بالنفع

فصل الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة

الذاتية لا الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصغر سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار وكسب
ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون
وهو زوال العقل واختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا
وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة التي يتمكن من اداء العبادة
على النهج الذي اعتبره الشرع ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحين لم يمكن الاداء سقط
الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء
على انه لا ينافي الاهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك
من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي الجنون اهل للثواب لبقاء الاسلام
والثواب من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد
الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا
ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد
من الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بان يستوعب شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار
ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا في احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة
بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف اكثره اي الجنون في اكثر
الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
لعدم العقل او لعدم صحته ولما انجر الكلام الى بيان عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع

محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه
لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا
تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا
ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للاداء بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون
واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله
لحقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب لانا بينا انه اهل لكن هذا العارض
من اسباب الحجر واما هو في الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني
فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده ولو اجازها الولي بخلاف الافعال
كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة ومنها الصغر اي جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبدأ الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا يعني بالعارض على الاهلية الا ما كان غير
لازمة للانسان منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف
والمعرفة فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي
ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة
لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعد ما يحدث له ضرب من الاهلية
الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك الضرب من الاهلية فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه يكون فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب

عليه الاعادة اى اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى او استرق فانه لا يستحق
الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهى سبب الارث
واما الثانى فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا بعد
جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزى
بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال
فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبى
مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امرأة العتوه اذا اسلمت مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امرأة
لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما وازواجهما
لان ذلك لحق العبد وهو الزوج وانما سقط عنهما خطاب الاداء فى خالص حق الله تعالى
وتأخير عرض الاسلام انما هو فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره وانما اثر العته
فى حق الصغير دون المجنون والعته ومنها النسيان وهو معنى يعترى الانسان بدون
اختيار فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله عن النوم والاغماء ونحوهما من
العوارض التى الجائها غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة
وكمال العقل فلا يكون فى الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون
عذرا فى حقه اى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع
الانسان فيه من غير تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شىء من اسباب التذكر سواء كان
الطبع داعيا اليه كالاكل فى الصوم او لم يكن كما فى ترك التسمية عند الذبح وهذا النوع
لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة

عليه كنسيان الانسان ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا
للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسى القرآن بعد ما حفظه لا فى حق العباد لانه محترم لحقهم
وما بنسيانه لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم
وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها
وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى
وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الاتيان حالة النوم لا تأخير نفس الوجوب واستحالة
حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعد بلا حرج لعدم امتداده فالعجز عن
الاداء بالاداء ما يعم القضاء بعد بلا حرج لعدم امتداده انما يسقط الوجوب حيث يتحقق
الحرج بتكثير الواجبات لامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس
الوجوب بالحديث حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث فلو لم يكن
واجبة لما امر بقضائها وابطل النوم عباراته اى عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار
كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار فى النوم حتى ان كلامه
بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ فى صلوته نائما لا تجزيه
اى لا تنوب عن الفرض هذا مختار فخر الاسلام وفى النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد
صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة واذا قهقه لا
يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على انها تبطلهما جميعا
ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ
من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ والغشى مثله الا انه بسبب انحلال القوى التى فى
القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشى ولذلك لم يذكره

عند تعدادهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عنه وهو
فوق النوم فيما ذكرنا لأن النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب
ترقي البخار اللطيف إلى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات
الحيوان استراحة لقواه والإغماء ليس كذلك فإن مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا
يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه فيبطل الإغماء العبارات ويوجب الحدث في كل حال ولو
كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم ولما كان الإغماء نادراً
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً
من غير تعمد فإنه يجوز له أن يبني على صلوته وهو أي الإغماء في القياس لا يسقط شيئاً
من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بأن يمتد وقته
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الإغماء لأنه يندر وجوده
شهراً أو سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق
أي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي شرع في الأصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى
ابتداء لكنه في البقاء أمر حكمي يصير الآن عرضة للتملك فيكون الرقيق حق العبد
بمعنى أنه يجعل ملكاً من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى أنه يبقى رقيقاً
وإن أسلم وهو أي الرق لا يحتمل التجزي لأنه أثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى أن أقر
مجهول النسب أن نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو
ضده لا يحتمل التجزي لأنه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الإعتاق عندهما لا يحتمل لعدم تجزي
لازمه وهو العتق لأنه مطاوعه وعند أبي حنيفة الإعتاق متجز لأنه إزالة للملك لأن
العبد إنما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا إزالته

ثم يلزم من إزالته كله زوال الرق وهو العتق لأن الملك لازم للرق وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة
فإعتاق البعض إيجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه
أن يقال في إزالة كل الملك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك تدارك
دفعه بقوله ففي الابتداء أي ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى
جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لأن الأصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول
الرق بالإسلام ففي الإعتاق إزالة حق العبد قصداً وأصلاً ولزم منه زوال حق الله تعالى
ضمناً وتبعاً وهو معنى قوله حتى أن زواله أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
ومعتق البعض كالمكاتب عنده أي عند أبي حنيفة فيكون أثره فساد الملك في الباقي حتى
لا يملك المولى بيعه ولا إبقاءه في ملكه ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسعاية
وبالجملة يصير كالمكاتب إلا في أنه لا يرد إلى الرق فإن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز عن
المال لأن السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لأن سببه إزالة الملك لا إلى مالك
آخر وهي لا تحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لأنه مملوك مالاً قيد المالكية والمملوكية
بالمالية لأنه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالاً وبالعكس وليس مراده أنه
مملوك من حيث أنه مال فلا يصير مالكاً للمال حتى يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون مملوكاً
من جهة أنه مال مبتذل ومالكاً من جهة أنه آدمي مكرم وأشار إلى نتيجة الخلاف بقوله
فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة ولا يصح منهما أي
من الرقيق والمكاتب الحج حتى إذا أعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل
العتق من الواجب بخلاف الفقير لأن منافع بدنهما ملك المولى إلا ما استثني في الصلوة

والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويقبح من الغير لان اصل القدرة ثابتة له وانما الزاد
والراحلة لمنع الحج ولا يبطل الرق مالكيته غير المال كالنكاح والدم والحياة لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود و
القصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما و
بالسرقة المستهلكة سواء كان مأذونا ام محجورا اذ ليس فيها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة
اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة من المأذون فيقطع لان الدم
ملكه ويرد المال لوجود الاذن واما من المحجور فيصح عند الامام مطلقا اي في القطع والمال جميعا
وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى
وقال المال مالي اما ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها ذنبا في الرق كمال اهلية الكرامات
البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا
يطالب به الا اذا ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب فيتعلق الدين بها
فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي الاستهلاك المال والزرع والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى
لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل
بل يؤخر المطالبة الى عتقه وينتقص الحل بتنصيف الحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان وبتنصيف الاحوال في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها وينتصف الحد الا انه بل ينتصف
كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا تقبل التنصيف فيتكامل ضرورة

وعدد الطلاق عبارة عن انواع المملوكية فانه متى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق اوسع
فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من انتقاص المملوكية في
المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لانتقاص مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات
فان انتقص مالكيته في هذا العدد يلزم الانتقاص من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك
النكاح والطلاق ثابتا له اي للرقيق بكمالها والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في
ماله لا لنقصان في مالكية الرقيق والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد اي التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك الانتقاص نقصانا في
قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم
وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال
بكماله دون الاخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فينتقص باعتباره من الاصل ديتها
بخلاف الرقيق فانه قد ثبت لها مالكية النكاح بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية
حتى يتنصف ديتها ايضا ولا ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على مالكية
النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها وهو مالكية
الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة
اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التنصيف قيل
انما انتقص دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا ينتصف لكن لا يكمل اي اذا
بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها بشبهة المساواة له بالحر او زيادته عليه وشبهة
الشيء معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فينتقص من قيمته

شيء اعتبره الشرع في صورة او كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اى العبد اهل
للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة
يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة وعند زفر لا اى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل
هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن
العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة
اليه وعندنا هو اهل التكلم لانه عاقل يعقل وروايته في الاخبار وشهادته في هلال رمضان
والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته الايجاب
في الذمة وادنى طرقه اليد اى ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب اعلم انه اى ان اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا حال
كونه مالكا وهي اى اليد الحكم الاصلي اى الغرض المقصود في التصرف لان الانسان يحتاج الى الانتفاع
بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه
لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه يختص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين
والتنازع فيه انما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فيبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد
وهو حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اى ليس مقصودا لذاته
وانما شرع ضرورة ان يثبت شيء اخر فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم
اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو مقصود بالعرض فلا يوجب عدم اهليته لما يكون
وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا

فاليد تثبت له اى ينعقد التصرف ويكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم
يكن اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة عنه اى عن العبد لانه اقرب الناس اليه
لكونه مالك رقبته وهو اى العبد المأذون كالوكيل في الملك اى اذا اشترى شيئا يقع
الملك للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون اى المأذون بمنزلة الوكيل في ما يبتني الصورتين في حال
بقاء الاذن لان في حال ابتدائه يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما
يبطل اما صورة مرض المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين فتصرفه
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال
الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل
المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول لم ينعزل
الثاني وكذا اذا مات المأذون لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل وهو معصوم الدم حر
لانها اى لان العصمة بناء على الاسلام ودار الاسلام والعبد يساوي الحر في ذلك فيقتل الحر
بالعبد لان مبنى الضمان اى القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا
للشافعي والرق يوجب نقصانا في الجهاد وعلى ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى
الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل
يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا
يصح امان الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير ولاية واما
امان المأذون فليس من باب الولاية لانه صح اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة

ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادة
بلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس نحو
من الولاية نريابا في ضمان ما ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهل لها فلا تجب الدية
في جناية العبد اذا كانت خطا لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق المجنى
عليه بل تجب على المولى دفعه جزاء فان كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فصار رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه لا تجب عليه دفع العبد
وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في باب
الجناية خطا لا لانه اي الرق ثبت بالنقل اذ لا تاثير له في الاصالة بل لان المصير الى الدفع
ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار
الفداء ولا يجب الدفع عند الامام وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم
الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض
واحد لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصوم والصلوة على اتم فيهم في قضاء
الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج
في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاءه دون قضائها ومنها المرض غير ما سبق
من الجنون والاغماء والنفاس وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه
بقدر الممكن ولما كان سبب الموت وهو اي الموت علة للخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب
تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله

اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغريم والوارث فقط فلو في قدر ما يتعلق بالحجر
يجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغريم وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح
في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق
عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحياة في القليل
اي الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به قوله
تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل
القيمة فانه وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عنده خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد ورثته
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية برديء منها وتفويت الجودة عطف على بطلت في حقه اي في حق الوارث كما
في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار
القيمة ولما تعلق حق الورثة بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة حتى لا يجوز
لاحد ان ياخذ التركة ويعطي اباه في القيمة لما ذكرنا واما اذا شاركهم البقية من جهة انه
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم
ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة هذا مختص بالورثة وذكر لان حق الغريم

اما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى
الدين من مال اخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا لانه
اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط فالنسبة الى غيرهم
والعبد الى غيرهم فالنسبة اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته
فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا
يمكن نقض الاعتاق لكن يتقدم من الوصية من حيث المعنى وهو المالية
حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال
اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لا حق للمرتهن في ملك اليد
فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان
فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على
المولى بعد غنائه ويقبل شهادة الراهن قبل السعاية لانه حر
مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل
شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله و
الاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب
التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين
هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد

ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان ينضم اليها
اي الى الذمة مال او كفيل فان نفس معنى الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدهما اي لا اذا لم يخلف عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام للمطالبة ولا مطالبة
فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة
اجماعا ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان
بعد موته وما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له
فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ان يجهز
ثم يقضي ديونه ثم ينفذ وصاياه من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكر ان الحكم
اليه المكاتب يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة اي الحكم
بقاء ما دام يبقى مملوكية المكاتب ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى تداركه دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة هنا اي باب الكتابة والمقصود
من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا
ويثبت الارث نظرا الى الخلافة لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها
فكذا اذا ثبت الخلافة نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ تعليق
الموت بان قال لعبده انت حر بعد موتي اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء

وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والوصي
ة خليفة للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات
لانه اي لان الموت كائن بيقين والملزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
يتيقن به ثبت على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف
والتعليق بامر كائن لا محالة لا لكل واحد منهما على الانفراد فلا يجوز بيع المدبر ولهذا كان ام الولد
في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالكية اصل في الامة والتمتع تبع ولم
يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه
اي لان المولى لما استفرشها واستولدها صار المتمتع فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزة
للمتعة فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان
ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها
بخلاف العكس لان المالكية حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا
يصلح لحاجته فالقصاص لانه عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت
لا يحتاج لا هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن بسبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا
اي دلالة ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا
والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عنه بقوله لكن اذا انقلب القصاص مالا
بالصلح وهو يصلح لحوائج الميت يصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة
عدم صلاحه لحوائج الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه ما فضل من حوائجه

واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى
ووحدانيته وصفات كماله ونبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كافة للناس لانه مكابرة بعد
ما وضح الدليل فديانته اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا
يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان طلبها محتمل عقلا فدافعة
للتعرض له فقط عنده رض لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اتركوهم وما يدينون فلا يحد
الذمي بشرب الخمر وعندهما هي دافعة لما اي للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا
استدراجا وتمردا زيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يتناول فيها اي في احكام الدنيا
والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة
لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب
الكفار بالشرائع فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوجب الاثم كما
قال تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم امهلناهم
فظنوا انا اهملناهم فبشر فظنوا انا اهملناهم فثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح
تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز البيع ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه
اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان للقذف
فعنده ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان ويجب
عطف على يكون لا على يحد به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الا ان يترافعا فح يفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان

بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال وحصان النفس من باب القسم وهو الحفظ عن التعرض
لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة
من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الى الجواب بان الشرع انما يترك على ديانتهم بتغير دافعة للتعرض
لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح
المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب
ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم
قد نهوا عنه فليس معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من
دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا
فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتبهم
الالهية شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود
فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله فان قيل
ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة
كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب
هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان
بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
فلا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو
اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اثباتها اي اثبات التقوم والاحصان ايجابا للضمان والحد
واما الضمان والحد فيثبت باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو ثبتا

الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نقل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا
للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا ديانة بصحته فيؤخذ الزوج
بديانته ثم اشار الى جواب القياس على المجوسي بقوله ولا كذلك من تبين نكاحها
للوارث الآخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته
ضرر بالاخرى فيكون متعدية بها هذا عنده واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم دافعة للتعرض
ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل
كان حكما ضروريا في عهد آدم عليه السلام لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت
من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما لانهما تخلقوا
من ماء انفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من ماءين انعقدا دفعتين
ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدد لم يحل التوأمين فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل في وقت آدم عليه السلام بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح
المحارم اذ بعد فقد دليل الشرع عندهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف
الخمر اذ بعد فقد دليل يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا
يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة
ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وانه عطف على قوله ان نكاح المحارم وكل منهما
دليل على عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا تجب النفقة ايضا عطف على المفهوم

من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان
النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة
فلا يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب لا نسلم ان وجوب النفقة
انما هو لدفع الهلاك فان ايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية
بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس لزوجته وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها
بالاهلاك ولما كان مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى
المرأة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر
والحاجة دائمة واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام متأولا وله منعة
وشوكة طارئة فيضمن بالاتلاف مال العادل او نفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون منعة وامتناع على من يرد به فيسقط ولاية الالزام
فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان النهي عن المنكر فرض ولم يحرم الميراث
بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاسلام اي اسلامه في الدين والقتل حق
فلا مانع من جهة القتل وكذا لا يحرم الباغي ان قتل عادلا لانه اذا قال كنت على الحق وانا الان
على الحق على ما اشار اليه في التعليل بقوله لانه حق في زعمه بناء على تأويله وولايتنا
منقطعة عنه لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من
وجه فلا يملك ماله حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن

ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة في اختلاف الدار فيوجب
سقوط العصمة من وجه والامام يعكس لما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم
الضمان لانه متمم فانه قد يجتمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب
رده بعينه فيتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و
القضاء بشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان او السنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا بأس في النسخ
بالاجتهاد لا عما فوقها لثبوت الحكم فيه بطريق الاولى فان مخالفة السنة يلزم الخلف بمخالفة
السنة المتواترة وقيد ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا الشرط
وعليه ذكر التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد
لوث اي علامة القتل يستحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ عند [illegible] و فيه
مخالفة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الية من [illegible]
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء
القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون
مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم صلى العصر بوضوء على صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء فقضى الظهر عند الله كرخي ثم
صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب

مجتهد فيه فلا يصير جهله عذرا فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لأنه أداه زاعما صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا إذا كان يزعم وقت المغرب أن عصره لم يجز فعليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وإن لم
يقض الظهر وصلى العصر على ظن أن الظهر جائزة بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء كأن
من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر أنه على
وضوء فالوضوء الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر والحسن بن زياد ولم يصح العصر لأن
زعمه مخالف للإجماع والمسألة المستشهد بها هي الأولى لا الثانية وإنما ذكرها تتميما وتكميلا
للأولى مثلا وإذا عفا أحد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه وإنما عليه الدية لأنه موضع الاجتهاد فإن عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر أن هذا مخالف
للإجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لأن صحة الاجتهاد ليست بشرط في الشبهة المسقطة
للقصاص وكذا المحتجم إذا ظن أنه فطره فأكل عمدا فلا كفارة عليه لأن هذه الكفارة مما تندرئ
بالشبهة وهذا إذا استفتى فقيها فأفتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث
وهو قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله وإلا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى
بجارية امرأته أو والده على ظن أنها تحل له لا يحد لأنه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء
الحد وهي شبهة الفعل لأن في النسب والعدة لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وإن كان
يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي أسلم ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لأن
جهله يكون شبهة إلا أن زنى حربي أسلم ودخل فإنه يحد لأن جهله لحرمة الزنا لا يكون شبهة لأنه
حرام في جميع الأديان أو شرب الخمر ذمي أسلم فإنه يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام

والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد وأشار إلى النوع الرابع
من الجهل بقوله وأما جهل يصلح عذرا فالجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر إلينا فجهله بالأحكام
من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الإقامة في
دار الإسلام لأنه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا بالشهرة في محله وكذا إذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في دار الإسلام كما في قصة أهل قباء فإنهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في
الصلوة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون
كيف صلواتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم
أي صلواتكم إلى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي
الله تعالى عنه يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا أما إذا انتشر في دارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل فيها يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمرانات
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لأن عدم صحة التيمم في هذه الصورة لأن العمران
معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم إن وجود الماء ليس بشرط في جواب المسألة وبالجملة فذكر
ليس من أن الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون يكون عذرا حتى
إن تصرف لا يصح من الموكل فإن اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو
باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل
والمأذون بالحجر عذر حتى إن تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى
بجناية العبد قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع

عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون
مسلّماً للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا سكتت
عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها
في ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من كفو بمهر المثل او
زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
ولا يكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام
ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام وفراغها للطلب
وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة يخفى لان خدمة المولى تشغلها عن
التعلم فيعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع
زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم صلح لان يصلح
للدفع لا للالزام وهذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع
لاسيما في امثال التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى تشترط القضاء ثمة اي في فسخ البكر
بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ المعتقة تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب الخمر
والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق صرح به هاهنا لما روي عن ابي ح انه يصح الطلاق والعتاق منه
واما بطريق محظور كالسكر من شرب محرم قليله وكثيره او من شرب مثلث لانه انما يحل عنده
في شرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فحينئذ هو اي الثاني من السكر لا ينافي

الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو قيد
لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر
فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون
منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية
اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر
على الاداء وتصح عباراته في عامة التصرفات واما ما ينعدم به القصد ولا يفوت الا عند
نعم الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وتبقى التكليف متوجها عليه
حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع
الا بالقصد لا تبدله كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد
كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر واذا
اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان
زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا ليحصل الانزجار وحده
اي حد السكر اي الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو ح ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان تشترط باللسان اي شرط
الهزل بان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال لحاضرين نتكلم بلفظ العقد هزلا او لا نعتبر

دلالة ولا يشترط كونه اي كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة
على العقد وهو ان الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى
الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو الايثار والاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضا
فوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي
من الانشاءات او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فالاول كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا
اي المتعاقدان في اصل العقد اي لجريان المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند
الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن الهزل
وقت البيع وبعثنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا الوجود
بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضاء
بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
فيه لعدم الرضا بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه
احدهما انتقض وان اجازه في الثلث اي في مدة ثلثة ايام جاز عنده اي ابي حنيفة اي انقلب جائزا
لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لان لخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها فمتى اجازه
جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم يتبين في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض فيصح

العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض
وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد لا اي لا يصح العقد
عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما ذكر ان الاصل
في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله
وللمواضعة السبق والسبق من اسباب الترجيح فقلنا الاخر وهو العقد ناسخ
للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى
اصله اي ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين
وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن
الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة والبيع يعمل
بظاهر العقد في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء ههنا اي في
صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة على نفس العقد
هو ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر
فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه نفع لاحد
العاقدين وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه
وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار
الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما
ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر نحو ان يتعاقدا بمائة دينار وقد تواضعا على

فالعقد

ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار
سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فلانه جعله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس
الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا لان البيع لا يصح الا بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في
العقد والمذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن
تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما
عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الخ بقوله والهزل ما جد الالفين ثم شرط لا
طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الالفان واذا لم يكن للشرط طالب
فلا يفسد العقد لعدم الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب المذكور ان الشرط مستحقا
وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا والثالث وهو ما لا يحتمل
النقض ومعنى عدم احتمال النقض عدم جريان الفسخ والاقالة فيه فمنه ما لا مال
فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح
والهزل باطل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين فانه يثبت الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة
ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد ومنه ما يكون فيه المال

فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصله فالعقد لازم وان كان في قدر البدل
اي المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالمهر الفان وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة
فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى
ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل
بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان
الشرط لا يفسده وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن
والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي بالثمن
وفي رواية ابي يوسف عنه الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل
لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على روايته البطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف
داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى
وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

وعدم ثبوت المال بالهزل والتواضع عليه ومنه ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون
الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في
الاختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي العقد
على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعنده
الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة يعني ان ردت
الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والمال لازم فجعل الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة شرط الخيار
على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما
على ان المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب
عندهما بطريق التبعية للمقصود وهو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال
وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع فاما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب
المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب
فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال
سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات

فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق
ولانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك الا ترى ان الاقرار
بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما
الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر لانه تكلم
بها هازلا فانه غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري
الانسان من الفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال
من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق
بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا اي مفيدا للتقليل
لان التنوين يفيده في قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم لهم اصلاحا في العقل
وحفظا للمال لا ينفك سن الحداثة عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة لان ادنى
مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان
يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب
الظاهر للرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة

سواء حصل منه ايناس ام لا وعندهما لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد عملا بظاهر
الاية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ فعندهما الحجر الحجر يمنع نفاذ
التصرفات القولية لان النظر وجب حقا له لدينه واسلامه وان لم يستحق النظر له من
جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة وذنب
عطف على قوله حقا على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا يبطل ملكه باتلافه بها واليه صحة العبارة
لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان
نفعه في الحجر واليه النظر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب
عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار والا
فليس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اجنبيا في الوصول الى المقصود لكنه من
جهة انه لا يملك فلسا قد عتق جارية بالف دينار وقيل هذا بناء على ان الان لم يمنع
عن التصرف بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير منقول
عن ائمتنا ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لرفع ضرر العامة وعند
ابي ح لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا عن علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر كمن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولما كر
من النظر حقا له فذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو
عن القصاص جائز لا واجب ولما كان نظيره ان يعاقب بترك الحجر ضررا بالمسلم من غير نفع
لاحد فيجب الحجر كما يجب العفو عن القصاص فان فيه حياة تدارك دفعه بقوله وانما يحسن
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها

والحاقه بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له
عندهما فهذا الحكم بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم لا من كان في الحاقه اليه نظر له
من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جاريته وادعاه
يثبت نسبه منه ولو كان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه
بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع المال
بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور
عليه ابنه وهو موسر وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه وجعل
في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض في التزام الثمن او
القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي ولذا
لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع وهذا الحجر
المختلف فيه الذي يكون للكف عن التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه
في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي
يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة
في فصل بيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي
اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم
يكن سفيها متصل بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر
واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء

الديون فيسع لكل احواله عروضا كانت او عقارا فقد اضرب بحرا لانه في اخر
ومنها السفر وهو خروج مديد اي خروج من عمران الوطن على قصد سير مديد صحة ثلثة
ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والافالخروج ليس ما يعتد وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يفره الصوم وضعه اي الصلوة اي التخفيف
الحاصل بالسفر في الصلوة فعندنا شرع القصر رخصة ترفيه حتى يكون الاكمال مشروعا
وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا
لا تكون الاربع فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا
قعد على راس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها القعدة
الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وكذا عنده يجوز لان الاكمال عزيمة
وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاولين او في
واحدة منهما تفسد صلوته عندنا خلافا له لقول عائشة رضي الله تعالى عنها فرضت الصلوة
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه
انه قال صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ولتسمية الصدقة فانه صلى الله تعالى
عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولعدم
افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر
كخصال الكفارة في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدقة
حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وما هو في معناه فلا يصلح تمسكا فيما ذكرنا
لانه للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكون فرضا اذا نوى الاتمام وح لا اثم لا يلزم

تاركها اذا لا ينقطع به عرق الشبهة فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم النية به يكفي
في تمشيتها بل على الركعتين ان قطعتين لانه اي لان الصدق المذكور لا ينافي فرضيتها
عزيمة كما في المزيد على قدر ثلث ايات في الصلوة فان الحد المذكور صادق عليه
مع انه يقع فرضا بلا خلاف واما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء لا اذا لم يتصل به بل اتصل بحال
القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اي حكم المسافر في حقه
اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار
وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر
وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع
الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر فيصير السفر شبهة في الكفارة
اذا قارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا
مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعدما سافر الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط
الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي
يتبين به ان الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري واحكام السفر يثبت بالخروج ومجاوزة
العمران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة فهي روي عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران والقياس ان لا
يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة
ايام يصح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نوى الاقامة بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان الاول اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذه اي نية الاقامة بعد الثلثة

رفع له وللمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية توجب الرخصة وقد مر في فصل النهي
وقد استدل المخالف على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ
اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة
على اصل الحرمة وقد اشار المصنف الى الجواب عن الاول بقوله فالمعصية منفصل عنه اي
عن السفر لوجود كل منهما بدون الآخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كان
في المصر فكذلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غيره فيهم القوم الذين
معهم احمال الميرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر
لمعنى في غيره من كل وجه والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة
في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث عن شرب هو حرام فلا يثبت
به الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب عن الثاني بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد
لا بد من تقدير فعل سيقت الآية له اي في اكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا
اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ولا متجاوز حد سد
الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من فمن اضطر ومنها الخطاء
المقابل للعمد وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه
قصد الرمي لم يقصد الانسان فوجد قصده غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه قد يستعمل
في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى

اذ حصل عن اجتهاد اراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم
اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا
في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء فعل
ولهذا لو اتلف رجلان عينا لا يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب
على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تجب بازاء ما وجب
بالفعل كالدية وانما قال هذا لان ما يجب بسبب القتل لا يكون الخطاء مخففا فيه لانه
ضمان مال ولوجبت الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هي اي الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو
او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع عن
امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة مركوز في الانسان فيكون عذرا
فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب بعد
البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا لا مقام اليقظة حتى ابطل عبارة النائم
والرضاء فيما يبتنى عليهما اي على اليقظة والرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركهما
اي درك اليقظة والرضاء لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقام
ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة
والرضاء دفعا للشبهة التي تقع لهم فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقوع

لوقوع طلاق النائم ولعدم البلوغ مع عدم الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا جرى البيع على لسانه
اى لسان الخاطئ خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود الاختيار ويفسد
لفوت الرضا ثم شرع فى القسم الثانى من العوارض المكتسبة فقال واما الذى من غيره فالاكراه
وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا
الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار
والاكراه سواء كان ملجئا اولى لا ينافى الاهلية ولا الخطاب الا ان المكره عليه اما
محرم تنجلى حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم حرمته ولا يصير فرضا
بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان ومحرم لا تنجلى حرمته ولكن يرخص
فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه ومحرم لا تنجلى حرمته ولا يرخص فيه
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى الخطاب ولا ينافى الاختيار لانه حمل على اختيار
الاهون وصلح ان يقع على الفعل ليقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره بعدم اختيار
والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم
عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اى المكره ينسب الفعل اليه والا
يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره ويقتصر الحامل الاموال التى اكره الغير على اتلافها لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن لان الانسان يفعل بالة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يمكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزانى ويقتص الفاعل مكرهين ولا تجب ان يجعل الحامل

يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل بكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص
الحامل لكن يجب القصاص عليهما عنده وعند تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص
الحامل بالتسبيب وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع ايضا اى الحكم
عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون مكرهين
وطلاق المولى بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد
مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما
قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق لا يصح اسلام الذمى به لان اكراهه على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكرنا يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء
وصلح المؤثر عند ابى حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارضه
هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل فيصير الفاعل كالمعدوم وهذا
اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل
ذلك اى كونه آلة له نسب الفعل الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
بقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اى لان الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ
مع الهزل وهو ينافى الاختيار اى اختيار الحكم والرضا وان كان اختيار المباشرة والرضا
بها ثابتان فيه كما ان الاول ان ينفسخان عنه وينعقد مع خيار الشرط وهو ينافى الاختيار
اى اختيار الحكم اصلا وان وجد فى جانب السبب فى الاكراه لم ينتف الاختيار فى السبب
ولا فى الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء الشرط

لكن النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان ينعقد
الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى فاذا وقع الطلاق والعتاق
في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى
واعترض على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه
فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور
الاربعة الا ان الذي في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة
اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون
وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد
ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق بان اكره
امرأته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم ففعلت
ذلك منه وهي معطوف على قوله يقع الطلاق بلا مال لانه اي لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا ولم توجد
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه
لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف
الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام
المرأة والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال
اما عند ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال ويتوقف

الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي اذا خالعها
بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع
لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل
الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل يعدم الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كانت
الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره
هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من المالية وغيرها لقيام الدليل على عدم
المخبر به وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا
ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل وفيها اي في مخالفة المحل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريده الحامل ويرضاه من خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل
معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها واعلم ان ذلك مما لبس لان تبديل المحل
الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم المحرم
على قتل الصيد فجنايته تقتصر على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية
على احرامه اي احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والى الثاني اشار
وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره

على البيع والتسليم فان التسليم تصرف عليه ولو جعل آلة لصير تسليم المغصوب لان التسليم من
جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل ذات الفعل لغة
لانه لصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى
الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضرب عليه
واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل
فموجب الجناية نحو ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط
فان كان عامدا يقتص هو فقط عند ابي ح رح ومحمد رح وعند ابي يوسف رح لا قصاص على واحد
منهما بل الواجب الدية على الحامل من ماله في ثلث سنين لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه
بالجناية على دينه ولو جعل آلة التبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل
وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة فيأثم كل منهما اما
الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصيته و اشاره
نفسه على من هو مثله والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
اي زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فتمكينها من الزنا من قبيل ما يحتمل
الرخصة على ما ياتي لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اي القاتل والمقتول في
ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل

لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير
لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا تجب النفقة
لولد الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد
فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه
الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات اي يحتمل السقوط حتى ان امتنع اثم لان الاستثناء
من الحرمة حل وقد استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا تثبت
الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه لا غير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمة لا تسقط اي لا يحتمل السقوط اصلا
لكن يحتمل الرخصة في فعل مع بقاء حرمته وهي اما في حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة
الكفر لا يحتمل السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص
فيه حالة الاكراه بشرط اطمئنان القلب بالايمان لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فان عادوا
فعد وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي تحتمل السقوط
في الجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه
على حرام حرمة تركه لا تسقط به ثم هو لو جوب رخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار
وقد ترك باب الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجئ رخص لها لان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا تسقط ابدا ولكن يحتمل

الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا
زنا فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه بالملجئ لا تحد المرأة بالزنا
بالاكراه بغير الملجئ للشبهة اى لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد هو اى الرجل
في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة واما في حقوق العباد
كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمته هي في حقوق العباد ولان عصمة المال ووجوب
عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه حكم اخويه في انه يرخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم مؤبدة واما رخص
فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال والمراد باخويه المحتمل
السقوط وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا وهما حق الله تعالى ويجب
الضمان لوجود العصمة اى يجب على من اكره غيره على
اتلاف مال المسلم ضمانه لانه اتلف المال المعصوم حقا
لصاحبه فلا يسقط بحال تم الكتاب

از دروغ گفتن [illegible] روایت نشده است

تم [illegible] على يد الحقير [illegible] زاده [illegible] سنة [illegible]